SOMMAIRE :

ABONNEMENT A LA TROISIEME SERIE DE QUATRE NUMEROS.

Belgique	50 francs belges
France et Pays à 1/2 Tarif Postal	12 belgas (60 frs. belges)
Pays à Tarif Postal Plein	15 belgas (75 frs. belges)

Numéros Séparés : Belgique 15 frs. belges
France et autres Pays 17 frs. français.

ABONNEMENTS DE LUXE 150 FR. BELGES.

Administration et Direction : 115, Av. de la Toison d'Or Bruxelles.

Dépositaire Exclusif pour la Belgique :
EDITIONS DIETRICH & Cie, 83 Montagne de la Cour, BRUXELLES.

Dépositaire Exclusif pour la France et ses colonies :
EDITIONS VEGA, 175 Bd. St. Germain, PARIS VIe.

N° I HERMES JANVIER 1938
TROISIÈME SERIE

AVIS IMPORTANT

La Direction et l'Administration de la revue „Hermes" seront transférées à partir du 1 mars 1938

115, Avenue de la Toison, 115, Bruxelles

IL A ETE TIRE DU NUMERO UN DE LA TROISIEME SERIE *D'HERMES* 25 EXEMPLAIRES SUR PAPIER FEATHERWEIGHT RESERVES AUX AMIS D'HERMES.

HERMES

REVUE TRIMESTRIELLE SOUS LA DIRECTION
DE RENE BAERT ET DE MARC. EEMANS

NOTES DES EDITEURS

Il nous est agréable d'avoir pu réunir dans ce premier numéro de la troisième série d'Hermès, les noms de Léon Chestov, de Martin Heidegger et de Karl Jaspers. C'est avec intention que nous les avons groupés et placés en tête de notre sommaire, sans vouloir cependant qu'ils détournent à leur profit tout l'intérêt du lecteur ou altèrent le moins du monde l'attention que nous souhaitons que retiennent un texte aussi captivant que La précieuse Guirlande de la Loi des Oiseaux, et ceux des plus fidèles parmi nos collaborateurs, A. M. Schmidt, A. Rolland de Renéville et Marcel De Corte. Nous ne prétendons pas présenter un numéro plus particulièrement consacré à la philosophie. Mais il nous est apparu que l'occasion était bonne de manifester, fût-ce par une indication et quitte à y revenir plus tard, qu'Hermès se doit de ne pas rester indifférent à une démarche de la pensée philosophique qui s'inspire de l'expérience de l'Etre, des Etres, plutôt qu'elle ne cherche son unique fondement dans le social, pris comme tel.

SINE EFFUSIONE SANGUINIS

(DE LA PROBITE PHILOSOPHIQUE)

> Le bien suprême pour l'homme consiste à s'entretenir des journées entières de la vertu (1).
>
> PLATON, *Apologie de Socrate.*

> Si l'éthique est le suprême, Abraham est perdu.
>
> KIERKEGAARD.

I

Parmi les philosophes allemands contemporains, Karl Jaspers est certainement l'un des plus remarquables par la force, la profondeur et la probité tout à fait exceptionnelle de sa pensée (cette *Redlichkeit* que lui-même aime tant et prise si haut chez Nietzsche et chez Kierkegaard et que Kant introduisit dans la philosophie allemande). Aussi son mince volume, *Vernunft und Existenz,* recueil d'une série de conférences qu'il fit en langue allemande en Hollande, présente-t-il pour nous un immense intérêt. Ce livre évoque le souvenir de deux courts articles de Kant relativement peu connus et cependant très significatifs : *De la raison de l'échec de toutes les théodicées* et *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* « Nous employons le terme raison, dit Jaspers, en lui conférant la largeur, la clarté et la véridicité que lui conférait Kant » *(V.u.Ex.* p. 26) (2). Il n'y a aucun doute: le livre de Jaspers eût pleinement satis-

(1) *Μέγιστον ἀγαθὸν ὂν ἀνθρώπῳ τοῦτο, ἑκάστης ἡμέρας περὶ ἀρητῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι (38. A.)*

(2) Das Wort Vernunft trägt für uns de Kantische Weite, Helle und Wahrhaftigkeit.

fait le philosophe de Koenigsberg ; les paroles sur lesquelles s'achève le second article de Kant auraient du reste pu servir d'épigraphe au volume de Jaspers : « Amis du genre humain et de ce qu'il y a de plus sacré pour les hommes... ne disputez pas à la raison ce qui fait d'elle le bien suprême sur terre, c'est à dire son droit à être la dernière pierre de touche de la vérité » *(der letzte Probierstein der Wahrheit zu sein).*

Kant écrivit cet article à l'occasion de la célèbre discussion entre Jacobi et Moïse Mendelssohn ; il reprochait continuellement à Mendelssohn de ne pas comprendre la philosophie critique ; pourtant, oubliant ses reproches il prit résolument le parti de Mendelssohn dans cette polémique, pour autant que celui-ci défendait contre Jacobi les droits de la raison à être la suprême pierre de touche de la vérité, ou pour employer le langage plus solennel de St. Anselme : le droit d'être *judex et princeps omnium.* « Je montrerai, écrit Kant, que c'est effectivement la raison seule, et non un prétendu sens mystérieux ou une intuition *(Anschauung)* extraordinaire sous le nom de foi, laquelle en dehors de la raison vérifie la tradition ou la révélation, que c'est uniquement la pure raison humaine qui nous donne la possibilité de nous orienter, ainsi que l'affirmait avec insistance et une ardeur justifiée Mendelssohn ». En plein accord avec Mendelssohn, Kant repousse catégoriquement cette foi où sans en demander l'autorisation à la raison, on introduit le contenu de la révélation et de la tradition.

Chez Jaspers il ne s'agit évidemment pas de Jacobi qui occupe (justement ou injustement) une place fort modeste dans l'histoire de la philosophie européenne, mais de deux philosophes contemporains dont l'importance est exceptionnelle et l'action sur notre temps, incomparable, selon Jaspers : il s'agit de Nietzsche et de Kierkegaard, lesquels à l'inverse de Jacobi ne peuvent être considérés certes comme des modèles de candeur et de piété courante. Jaspers n'hésite pas à les mettre au nombre des plus grands génies philosophiques ; et cependant, leurs écrits, âpres, ardents, effrenés, qui ne tiennent aucun compte ni de nos habitudes de pensée, ni des traditions séculaires concernant le devoir et le valable, sont un défi en quelque sorte à toutes les lois humaines et divines. Ce qui principalement nous frappe et nous bouleverse en eux, c'est leur haine incoërcible et leur mépris de la raison, haine et mépris qui marquent de leur sceau tout ce qu'ils nous ont dit. Est-il encore possible de faire confiance à la raison après Nietzsche, après Kierkegaard ? est-il possible de chercher la vérité auprès d'elle, de construire une philosophie sous son égide ?

Or, je le répète, Jaspers ne veut pas, il ne peut pas se détourner de Nietzsche et de Kierkegaard et les répudier : sa probité *(Redlichkeit)* philosophique ne le lui permet pas. « Un ébranlement s'est produit avec eux dans la philosophie occidentale, dont il est impossible encore de déterminer la vraie signification » (p. 6). Et encore : « Leur pensée crée une nouvelle atmosphère. Ils passent par-dessus toutes les limites qu'avant eux tout le monde considérait comme définitives. Ils n'ont plus peur de rien en pensée, semble-t-il ». C'est dans ces termes et parfois plus vigoureusement encore que Jaspers s'exprime sur la philosophie de Nietzsche et de Kierkegaard ; personne ne les a placés plus haut, personne n'a parlé d'eux avec plus de tendresse, une tendresse qui touche à la vénération, à l'adoration même. Et néanmoins, nous ne pouvons pas les accepter : « Ils font tous deux un saut dans le transcendant, mais dans un tel être dans le transcendant où personne en fait ne les suit ». (p. 15) « Personne n'accepte leurs réponses, elles ne sont pas nôtres ». (p. 25) Et plus loin : « Ils ont tous deux ceci de commun qu'ils charment et ensuite déçoivent ; tous deux s'emparent de vous et vous laissent insatisfaits, vous renvoient en quelque sorte les mains et le coeur vides... Ils détruisent la possibilité d'une satisfaction quelconque ». Or la philosophie peut, la philosophie doit fournir une satisfaction aux hommes ; et elle l'a toujours fournie. « On dirait qu'à travers les siècles persiste un mystère qui pourtant se révèle à celui qui est en communion avec lui, qui à chaque génération peut conduire à ce que l'on nous dit de Parménide et d'Anselme : à cette satisfaction ineffable dans la pensée, qui n'est qu'une abstraction formelle, qu'une absurdité dénuée de sens pour celui qui ne comprend pas ». (p. 107)

Comment expliquer que la philosophie qui « à chaque génération » a toujours satisfait ceux auxquels elle découvrait son essence, n'ait rien révélé à des génies aussi clairvoyants que l'étaient, selon Jaspers, Nietzsche et Kierkegaard ? Quelle peut être la signification de ce fait étonnant ? « Tant que l'homme philosophe... il se sent en rapports... avec la chaine à la fois secrète et apparente des chercheurs libres » (p. 107) Faudrait-il donc admettre que Nietzsche et Kierkegaard n'étaient pas des chercheurs libres ? Jaspers répond : « Ils sont des exceptions dans tous les sens » (p. 16) et « en tant qu'exceptions, ils accomplissent leur tâche ». Ainsi donc, « la question est

de savoir comment il nous faut vivre, nous qui ne sommes pas des exceptions, lorsque contemplant des exceptions nous cherchons nos voies intérieures ». (p. 24) Autrement dit : d'un côté il y a « nous tous » — ou comme s'exprimait Dostoïevsky : « l'omnitude » (3) — de l'autre coté, les hommes solitaires, « comme expulsés » *(die sind wie ausgestossen)*, ainsi que Jaspers qualifie Nietzsche et Kierkegaard. La philosophie se crée d'un côté comme de l'autre ; mais où est la vraie philosophie ? Est-ce celle de « l'omnitude », ou bien celle des solitaires ? Et comment « s'orienter » dans cette question ? Qui en sera juge ? Sera-ce la raison que Kant et Mendelssohn considèrent comme l'unique pierre de touche de la vérité ? Ou bien ce dieu lointain qui « par dessus les têtes de tous les dieux proches exige... que l'on ne sombre pas dans une multiplicité dispersante », pour parler comme Jaspers ? (p. 72)

Jaspers évoque également « ce mot d'existence » que Kierkegaard « élève dans une sphère du haut de laquelle tout ce qui ne se soumet pas au savoir définissant, nous apparait dans sa profondeur infinie » (p. 26). Mais je pose encore une fois la question : à qui appartient la parole suprème, décisive ? Est-ce au dieu lointain, aux exigences duquel l'omnitude est prête d'avance à se soumettre, ou bien à l'un des dieux proches avec leur « contenu superrationnel ou antirationnel de la foi, devant la vérité contraignante de laquelle tous doivent s'incliner » ? *(vor diesen Gewaltsamen Warheit soll alles sich bengen)* (p. 72). Et pourquoi est-ce que nous consentons tous si tranquillement à accepter les exigences du dieu lointain, tandis que nous nous indignons et nous nous troublons *(gewaltsame Wahrheit !)* à l'idée qu'il faut nous confier au dieu proche ? C'est évidemment la question philosophique fondamentale, et c'est aussi la question fondamentale du livre de Jaspers. Devançant la suite, j'y repondrai ne fût-ce que partiellement : nous sommes tous profondément convaincus qu'il n'y a pas, qu'il ne peut y avoir de choix.

---

(3) Ce terme, Dostoïevsky l'emploie dans sa *Voix Souterraine*. Jaspers ne prononce pas le nom de Dostoïevsky : il ne s'intéressait sans doute pas à l'écrivain russe ou bien ne jugeait pas utile de le nommer dans un ouvrage philosophique. Mais Nietzsche connaissait la *Voix Souterraine* et il en parle avec admiration. Il est fort possible que sa phrase si provocante — *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam* — n'est que la traduction libre des paroles de l'homme souterrain : « Vaut-il mieux que le monde s'écroule ou que je ne boive pas de thé ? Je dirai : que le monde s'écroule pourvu que j'aie toujours du thé ».

Le pouvoir appartient au dieu lointain, et non pas à ce dieu proche dont parle Kierkegaard, qui en somme n'a jamais existé et ne pouvait exister. La foi dans le dieu proche constitue, il est vrai, un facteur social très puissant et il est impossible de ne pas en tenir compte, mais nous n'atteindrons la vérité qu'auprès du dieu lointain qui trouve son expression dans la raison, laquelle éclaire l'être et nous le rend transparent. Tous les dieux proches passeront, y compris celui de Kierkegaard ; le dieu lointain, lui, ne passera jamais. Inutile de discuter avec lui ; il arrivera à ses fins. La seule chose que puisse faire l'homme, c'est refléter clairement et distinctement dans ses vérités, ce qui depuis toujours est inscrit en langage chiffré dans l'univers. Nous pouvons et nous devons interroger l'être qui se trouve devant nous : « La question — qu'est-ce que l'être ? qui s'est posée de tout temps, se pose maintenant et se posera toujours et conduit immanquablement à des apories », dit Jaspers en citant Aristote (p. 29). Mais du moment que nous acceptons cette définition d'Aristote, laquelle, selon Jaspers, nous inspire confiance ne fût-ce que parce « qu'elle reparait constamment depuis les débuts de la philosophie et jusqu'à ce jour, bien que sous des formes perpétuellement changeantes », de même que la tâche qu'elle nous propose, du moment, dis-je, que nous l'acceptons, nous nous voyons obligés d'accepter également la définition de la vérité d'Aristote (bien qu'elle contienne ce *regressus in infinitum* qu'abominait tant le stagyrite) : dire de ce qui est qu'il est et de ce qui n'est pas qu'il n'est pas, c'est dire la vérité ; dire de ce qui est qu'il n'est pas et de ce qui n'est pas qu'il est, c'est dire une erreur. Ou bien, selon la brève formule qu'Isaac Israël fournit au moyen âge : *adaequatio rei et intellectus*. Il faudra aller même plus loin encore et accepter *intelectus separatus* d'Aristote (νοῦς χωριστός), que les scolastiques ont combattu si obstinément mais aussi si vainement. Quoi que *l'intellectus separatus* découvre dans l'être, si répugnant, si abominable que cela nous paraisse, nous devons tout accepter sans protester. *Der existierende Mensch*, l'homme vivant, n'est plus libre de choisir : le choix a été fait pour lui et sans lui. Aristote affirme par exemple : « La nécessité ne se laisse pas convaincre ». La raison a découvert cela dans l'être par elle illuminé et rendu transparent. Ou bien Jaspers parle de ce qu'il appelle « l'embrassant » *(das Umgreifende)* qui apparait « soit comme l'être lui-même qui est tout et dans lequel et par lequel nous sommes, soit comme cela que nous sommes nous-mêmes *(als das wir selbst sind)* et dans quoi toute

espèce définie d'être se présente à nous » ; et Jaspers déclare que « c'est là précisément que l'on pénètre le plus profondément dans l'être » (p. 29). Ou bien encore il parle de ce qu'est le fait et de la signification qu'il a : « L'embrassant qui est nous, a sa limite dans le fait... Il ne nous est pas donné d'appeler à l'être même la poussière la plus infime » (p. 35). L'autre limite est le transcendant : « Il est ce qui en tant que simplement embrassant existe aussi inexorablement qu'il ne peut être vu et demeure inévitablement inconnu ». Jaspers parle des trois genres de ce qu'il appelle en suivant Kant (« nous suivons la route... qu'après Kant on ne peut éviter ») mais en s'exprimant à sa façon : *das Umgreifende, das wir sind* : premier genre — *das Umgreifende sein*, second genre — *das Bewusstsein überhaupt* et troisième — *der Geist*. Ces trois genres, selon lui, se présupposent mutuellement — « l'erreur fondamentale de notre raison c'est de supposer que devenir l'objet de la pensée équivaut à devenir pensable dans le sens de la conscience en général » (p. 72) — cependant il se trouve que chez Jaspers lui-même le rôle décisif appartient somme toute à la « conscience en général », qui dans la philosophie nouvelle a assumé le rôle du *νοῦς χωριστός* ou *intellectus separatus* d'Aristote et du moyen âge. Les exemples que je viens de citer le prouvent suffisamment.

D'où vient « l'inexorabilité » de tous les jugements dont nous venons de parler ? Pourquoi l'être nous embrasse-t-il ? Pourquoi le fait nous oppose-t-il une limite, à nous et à nos vérités ? Et à qui donc appartient le droit souverain d'accorder ou de refuser à quelque chose le titre de fait ? Pourquoi ne nous est il pas donné d'appeler à l'être ne fût-ce qu'une poussière ? Que nous écoutions Aristote, Kant, Mendelssohn ou Jaspers lui-même, nous nous heurtons toujours à des jugements définitifs et inexorables de ce genre, qui prouvent que notre raison, qu'elle s'appelle *Vernunft* ou *Verstand*, ne se contente nullement de la tâche modeste qui lui incombe d'illuminer et de rendre transparent ce qui a été créé et appelé à l'être avant elle et sans elle. La raison a d'autres prétentions, beaucoup plus importantes. Le fait n'est que le fait et non une frontière, non une limite. Et dans l'être même rien n'indique qu'il soit interdit à l'homme de créer ne fût-ce qu'une poussière ; de même qu'il ne s'y trouve aucune indication concernant l'opposition qu'établit Kant entre le phénomène et la chose en soi et que Jaspers formule ainsi : « L'embrassant que nous sommes *(das Umgreifende, das wir sind)* n'est pas l'être lui-même mais seulement le phénomène (non l'apparence) de l'être lui-même dans l'embrassant » *(in dem Umgreifenden des Seins selbst)* (p. 35). Nietzsche s'est élevé violemment, comme on le sait, contre la conception de Kant (Jaspers s'en souvient mais n'en tient pas compte), ayant très justement pressenti que si l'on cédait sur ce point, on ne parviendrait plus à s'échapper des rets de la raison. Cette opposition, c'est la raison qui l'a établie de son propre chef, de même que le jugement qu'il n'est pas donné à l'homme de pénétrer dans l'essence des choses et qu'une limite a été posée à la curiosité humaine (par qui posée ? par la raison ?), car au delà commence ce qui est éternellement caché, de même que « le silence est l'aboutissement de la pensée, ainsi que de la communication » (p. 74).

Il serait facile de citer encore nombre de jugements de la raison de ce genre, se rapportant aux problèmes philosophiques fondamentaux et qui montrent clairement que la raison ne se contente pas d'éclairer l'être et de le rendre transparent. La lumière qu'elle propose n'est nullement la lumière ; la raison n'éclaire pas : elle juge. Ces « inexorabilités » et « impossibilités » dont nous parle Jaspers, proviennent non du « fait », mais de la raison. Et Kant ne l'a jamais nié : selon Kant la raison est la source, l'unique source des jugements synthétiques *a priori*. Or tous les jugements dont il vient d'être question ici, sont des jugements non analytiques mais synthétiques, et en tant que synthétiques ils n'admettent et ne connaissent d'autre instance que la raison : *Roma locuta, causa finita*. L'idée de l'infaillibilité de l'Eglise, l'idée du pouvoir des clefs n'est nullement une idée originale du catholicisme. La conviction qu'au moyen âge la philosophie fut *ancilla theologiae*, procède d'un malentendu ; au contraire, c'est la théologie qui fut, qui est encore maintenant la servante de la philosophie. La vérité révélée en tant que telle satisfaisait peu les hommes et rarement ; aussi se sont-ils toujours efforcés de l'enchasser dans la raison, de la justifier devant la raison, de la rendre raisonnable, d'en faire ce qui *semper, ubique et ab omnibus creditum esse* ou plutôt *credendum est*. La théologie se détourne des « exceptions » tout autant que la philosophie et ne considère comme vrai que ce qui peut être admis par « l'omnitude », ou du moins, comme chez Jaspers, que ce qui parait vrai au grand nombre, au très grand nombre (4).

(4) Pour plus de détails sur ce sujet voir mon livre *Potestas Clavium* et mon article *Parménide enchaîné*.

« Ils nous abandonnent sans nous présenter aucun but et sans nous proposer une tâche déterminée quelconque. La question est de savoir comment il nous faut vivre, nous qui ne sommes pas des exceptions mais qui considérant les exceptions cherchons notre voie intérieure ». A cette question il faut répondre par une autre : *en considérant* Nietzsche et Kierkegaard est-il possible d'entrer en communion avec eux ? Et par celle-ci encore, plus troublante : qui nous a suggéré, à « nous tous », que l'existence de Nietzsche et celle de Kierkegaard, dont Jaspers nous raconte tant de choses horribles, ne nous concernent pas du tout, que nous ne pouvons, que nous ne devons même les aider en rien, qu'il faut les oublier en nous efforçant seulement d'utiliser leur expérience pour nos propres besoins ?

Nietzsche nous raconte comment on philosophe « à coups de marteau ». Mais si l'on se contente de regarder celui qui philosophe à coups de marteau, en écartant d'avance tout ce que forge ce marteau, que verra-t-on d'autre que des gerbes d'étincelles, splendides, aveuglantes, qui en aucun cas ne pourront jouer le rôle de « phares flamboyants » ? *(flackernde Leuchttürme)* (p. 96).

Plus résolument encore que Nietzsche, Kierkegaard refuse de se donner en spectacle à notre désir de connaître, si sincère, si peu frivole soit-il. C'est là le signe distinctif de ce que Kierkegaard nomme « philosophie existentielle » et qu'il oppose à la philosophie spéculative. Jaspers considère, il est vrai, qu'il n'y a pas de philosophie existentielle ; « ce terme même est un leurre. La philosophie ne peut vouloir être que l'antique, l'éternelle philosophie » (p. 113). Seule la *philosophia perennis,* « la philosophie de la chaîne secrète et apparente des chercheurs libres » (p. 105) peut nous donner cette « satisfaction ineffable », à laquelle aspirent les hommes. Mais Nietzsche et Kierkegaard se sont détournés avec horreur de cette philosophie : plus même, ni l'un ni l'autre ne considéraient comme « libres » ceux dont Jaspers au nom de l'omnitude attend la vérité. Socrate, sans aucun doute, doit être considéré, d'accord avec l'oracle, comme le plus sage des hommes et par conséquent, comme le représentant le plus remarquable de la *philosophia perennis ;* or, pour Nietzsche de même que pour Kierkegaard, il est un homme déchu, le pécheur par excellence. Et il est déchu précisément parce qu'il estime par dessus tout la raison qui éclaire l'être et le rend transparent. Or la chute et le péché trouvent avant tout leur expression dans la perte de la liberté. D'autre part, luttant contre Socrate, aussi bien Nietzsche que Kierkegaard se rendaient compte que Socrate régnait dans leur propre âme. Nietzsche se considérait lui aussi comme un décadent, un homme déchu. Quant à Kierkegaard, bien que Socrate fût à ses yeux le plus grand des hommes qui eussent vécu sur terre avant le christianisme, il lui apparaissait lié à l'idée de la fatalité aveugle, idée que lui-même Kierkegaard haïssait mais qui s'était emparée de son âme. Pour l'un comme pour l'autre, la rupture avec Socrate fut l'événement le plus important de leur existence. Lorsque Kierkegaard se trouva obligé de quitter Hegel (et le symposium grec), il en fut profondément bouleversé. « Il n'ose même pas se confier à quelqu'un, écrit Kierkegaard, et lui avouer son malheur, sa honte : il ne comprend pas le grand homme » (t. VI, p. 111). Et il faut croire que tant qu'il ne parvint pas à surmonter Hegel et Socrate, ou plus exactement, tant qu'il n'eut pas le courage d'entrer en lutte avec eux, le plus incompréhensible pour Kierkegaard, le plus énigmatique fut cet *unbegreifliche Befriedigtsein in Gedanken* dont nous a parlé Jaspers. Kierkegaard devait avouer que la satisfaction de Hegel, de même que toutes les idées de Hegel n'étaient pour lui comme pour tous les « non initiés » qu'une « abstraction formelle, une absurdité dénuée de sens ». Et il le ressentait comme une honte terrible et un malheur immense.

Il en fut de même pour Nietzsche : « soudain », ce que Socrate avait proclamé comme le bien suprême, *μέγιστον ἀγαθόν* — s'entretenir de la vertu — lui apparut une « abstraction formelle, une absurdité dénuée de sens ». Et bien entendu, ainsi qu'en témoignent presque tous ses écrits, il fut d'abord saisi de terreur en se découvrant incapable de comprendre le plus sage des hommes ; ce n'est qu'à la suite d'une longue lutte acharnée, douloureuse qu'il se décida, ainsi qu'il le dit plus tard, à « dénommer son vice vertu ». La rupture avec Socrate fut pour eux ce choc souterrain, invisible qui les expulsa tous les deux du général, de l'omnitude, les plaça devant des questions qui pour l'écrasante majorité des hommes n'existent tout simplement pas et leur apprit à penser comme personne ne pense jamais. Leurs ouvrages sont remplis de témoignages à ce sujet : chez Nietzsche, c'est « le plus laid des hommes », « l'homme à qui un serpent est entré dans la bouche » etc. Chez Kierkegaard, c'est le *Journal d'un Lépreux,* Job sur son fumier, Abraham qui lève son couteau sur Isaac, ce sont toutes les horreurs que nous découvrons presque à

chaque page de ses livres. Il n'est donc pas exact, semble-t-il, de croire avec Jaspers que dès leur jeune âge Nietzsche et Kierkegaard se considéraient comme des être élus, destinés à une œuvre grandiose. C'est le contraire plutôt qui serait vrai : ils se sentaient toujours faibles, misérables. Dans ses lettres Nietzsche écrivait qu'il savait seulement *ein bischen singen und ein bischen seufzen* ; et nous avons le droit de supposer sans crainte de nous tromper que lorsqu'il demandait : « un âne peut-il être tragique quand il se montre aussi incapable de porter son fardeau que de le jeter à bas ? » Nietzsche songeait à lui-même tel qu'il se voyait au cours des années terribles de son existence « souterraine ». Kierkegaard, lui, ne parle en somme que de son impuissance : celle-ci est l'axe de toutes ses réflexions.

Nulle nécessité non plus d'établir un lien, ainsi que le fait Jaspers, entre les idées philosophiques de Nietzsche et l'esprit contemporain, la destruction de toute autorité, tout cet ensemble de transformations au sujet desquelles Jaspers écrit : « Quelque chose de monstrueux s'est produit subrepticement dans la vie de l'homme occidental » (p. 5). En somme, le période qui va de la chute de Napoléon à la guerre de 1914 peut être considérée comme la plus paisible et la plus heureuse, à notre connaissance, de l'histoire de l'humanité. Et quant à la destruction de l'autorité, les hommes ont maintes fois déjà accompli cette besogne, les sophistes dans l'Antiquité, par exemple, etc.

Nietzsche et Kierkegaard eux-même s'obstinent à relier leur philosophie non aux tendances de leur époque, mais aux conditions de leur propre existence. Nietzsche ne répète-t-il pas que c'est à sa maladie qu'il est redevable de sa philosophie ; Kierkegaard dit ou crie plutôt que le destin lui a planté une écharde dans la chair. Les hommes « tombés hors du général », les hommes « expulsés de l'omnitude » ont existé de tout temps. L'Hamlet de Shakespeare ne dit-il pas avec une force bouleversante : « Le temps est hors de ses gonds »? Ces paroles sont comme une réponse à la question que dans *Jules César* Cassius pose à Brutus : « Si tu perds courage devant l'adversité où donc est ta philosophie ? » Si Nietzsche et Kierkegaard luttent contre leur temps, ce n'est que dans la mesure où il représente à leurs yeux ce « général » qui à toutes les époques « vomissaient » les hommes ne sachant pas ou n'ayant pas la possibilité de s'y adapter. Deux philosophies s'opposent ici l'une à l'autre : la philosophie de la quotidienneté et la philosophie de la tragédie. Pour

l'omnitude, la réalité est toujours « raisonnable », c'est à dire telle précisément qu'elle doit être. Pour les hommes solitaires, la réalité recèle des choses horribles, lesquelles à la lumière de la raison apparaissent plus horribles encore, car la raison les présente comme définitives, insurmontables à jamais, inexorables (5). Et c'est pourquoi Socrate qui est l'incarnation en quelque sorte de la lumière et de la raison, a toujours été une pierre d'achoppement pour Nietzsche et pour Kierkegaard. Tous deux savaient que Socrate était le plus grand représentant de l'humanité pensante, mais c'est pourquoi précisément ils sentaient qu'en lui (et en eux aussi à travers lui) s'était nichée cette *bellua qua non occisa homo non potest vivere*, pour parler comme Luther. La raison de Socrate signifiait pour eux la mort de l'homme vivant et de sa liberté. De là, chez Nietzsche, la « transmutation de toutes les valeurs », « par delà le bien et le mal », « la volonté de puissance », « la morale des maîtres et la morale des esclaves ». De là, chez Kierkegaard, « la suspension de l'éthique », sa « foi », son « absurde », sa doctrine du péché originel et de l'angoisse devant le Néant. Ce qui était pour Socrate *μέγιστον ἀγαθόν*, le bien suprême, son aptitude et son empressement à se défendre contre la réalité et ses « inexorabilités » au moyen de la pensée et à y trouver une « satisfaction ineffable », tout cela était la pire des chutes aux yeux de Nietzsche et de Kierkegaard : au chevalier de la soumission Kierkegaard oppose le chevalier de la foi, de l'audace infinie ; de même qu'à la morale des esclaves Nietzsche oppose la morale des maîtres. Ni l'un, ni l'autre ne veulent accepter la *réalité*, lui obéir ; ils ne veulent pas « interroger » l'être, demander : ils veulent commander, ordonner, là où tout le monde obéit.

C'est alors qu'apparait chez Kierkegaard l'opposition Job-Hegel, tout à fait absurde pour la raison : il quitte le célèbre philosophe pour aller auprès du « penseur privé ». Job, en tant que penseur, est à ses yeux supérieur à Socrate et à Platon (le symposium grec). Jaspers nous assure que la raison peut éclairer et rendre tout transparent, et que là où finit la raison finit la pensée. Kant lui a transmit sa crainte des rêvasseries et des superstitions *(Schwärmerei und Aber-*

(5) Kant le souligne dans la *Critiqe de la Raison Pure*,lère éd. : « L'expérience nous montre ce qui existe, mais elle ne nous dit pas que ce qui existe doit nécessairement exister ainsi et non autrement. Aussi ne nous donne-t-elle pas la vraie généralité, et la raison qui aspire avidement à ce genre de savoir précisement, est plutôt irritée que satisfaite par l'expérience ». Ce qui signifie : toutes les nécessités et les inexorabilités viennent de la raison.

glauben) et aussi son assurance que seule la raison peut en débarasser l'homme. Nous avons vu que cette assurance de Kant était partagée par Mendelssohn qui n'avait jamais réussi à s'élever jusqu'à la philosophie critique : sous ce rapport la raison vérifiée par la critique ne se distingue en rien de la raison non vérifiée. Kant et Mendelssohn avaient certes tous les motifs de craindre la rêvasserie et la superstition, de même que les possibilités qui leur sont liées, celle d'un arbitraire brutal par exemple, lequel constitue une menace permanente pour les habitants de la terre. La raison effectivement est plus ou moins capable de nous défendre contre l'arbitraire et *de facto* elle nous en a défendus. Ainsi que le dit excellemment Jaspers au sujet de la logique, se souvenant de Hegel : « tout en illuminant la conscience », elle « empêche l'homme de passer à l'existence où des besoins vagues, des élans, des désirs cachés éteignent tout être substantiel dans sa possibilité même et pour laquelle la psychanalyse est en somme la vraie théorie » (p. 99). Tout cela est exact, et Nietzsche et Kierkegaard le savaient aussi bien que nous. Et cependant, Nietzsche nous dit : « Tout est permis, rien n'est vrai ». Il va même plus loin encore, il glorifie *Blonde Bestie*. C'est pure folie, nous semble-t-il. Nous sommes habitués à voir dans la raison *pars melior nostra*, précisément parce qu'elle nous distingue de l'animal ; et voilà que l'on nous propose *Blonde Bestie !* (6)

Nietzsche a pressenti, dirait-on, que ce qu'il y a de meilleur en l'homme ce n'est pas ce qui le distingue de la bête mais ce qu'il a de commun avec la bête, au contraire. La liberté, le courage, la spontanéité, voilà ce qui a le plus de valeur en l'homme, selon Nietzsche, ce qui le séduit le plus dans tout être vivant. Rappelons-nous ses paroles si remarquables sur Socrate : « Les philosophes et les moralistes se trompent eux-mêmes lorsqu'il croient que l'on peut se sauver de la décadence en luttant contre elle. Il leur est impossible d'y échapper ; tous les moyens de salut qu'ils choisiront ne seront que l'expression de la décadence. Seule change la forme, l'essentiel demeure. Socrate ne fut qu'un malentendu. Le besoin de la claire lumière du jour, de la compréhension en dépit de tout, le désir de rendre la vie claire, froide, prudente, consciente, dénuée d'instincts, hostile aux instincts, tout cela n'était que maladie, que maladie nouvelle et non retour à la santé, à la vertu, au bonheur. Etre contraint de lutter contre les instincts, c'est la formule de la décadence : tant que la vie se développe, le bonheur est équivalent à l'instinct ». La lumière, la clarté, la réflexion sur soi-même, tout ce à quoi se trouvent liés les espoirs, les aspirations de la « vraie philosophie », tout cela pour Nietzsche n'est que le symptôme d'une maladie de l'esprit, mortelle, incurable. Il faut fuir Socrate comme la peste, sans un regard en arrière, sans savoir même où l'on arrivera.

(6) C'est l'occasion, semble-t-il, d'évoquer le célèbre « s'abêtir » de Pascal qui lui aussi fut expulsé de l'omnitude.

Kierkegaard s'exprime avec autant de force, sinon plus fort encore. Il ne parle pas de *Blonde Bestie*, il est vrai. Mais abandonnant Hegel et le symposium grec, il se précipite vers Job. Or Job est-il bien loin de *Blonde Bestie ?* Aux exhortations de ses amis Job répond par des cris, des hurlements qui n'ont presque plus rien d'humain : on dirait un grand fauve se débattant dans les rets. Ses amis cependant sont des hommes raisonnables au plus haut degré et vertueux, et ils lui disent honnêtement ce que leur souffle leur conscience intellectuelle : il faut se soumettre à l'inévitable et s'adapter à lui, car l'homme ne peut rien ajouter à l'être, inexorable en son immuabilité. La comparaison entre l'attitude de Kant vis-à-vis du livre de Job et celle de Kierkegaard est extrêmement révélatrice. Pour Kant, toute la signification du livre se réduit à une discussion morale entre Job et ses amis. La raison qui est partout et toujours la pierre de touche de la vérité, sait d'une façon certaine et définitive qu'il est impossible de venir en aide à Job, qu'il doit accepter et supporter les malheurs qui constituent son lot ; il ne lui reste qu'une seule satisfaction — s'entendre louer par l'éthique. Dieu lui-même est incapable de rien lui donner: ce qui est, est aussi inexorable à l'égard de Dieu qu'à l'égard des hommes. Rendre au malheureux Job ses troupeaux, ses richesses, ses enfants, sa santé, c'est une impossibilité absolue ; la lumière de la raison découvre cette vérité éternelle aussi bien à Dieu qu'à l'homme. Et par conséquent, ce que raconte la Bible — que Job a obtenu *in integrum restitutio* — appartient au domaine du *Schwärmerei* ou du *Aberglauben*, ou bien des deux à la fois. Sans faire le moindre effort, Kant expose le livre de Job de telle façon que le jugement et la décision de Dieu se réduisent à la réhabilitation morale du malheureux Job : ses amis l'appelaient un pécheur ; Dieu dit qu'ils ont tort, que les souffrances qui se sont écroulées sur lui, s'expliquent naturellement, comme tout ce qui se produit dans le monde et que devant l'ordre naturel des choses Dieu est aussi impuissant que les mortels. Mendelssohn certes n'eût pas jugé autrement. De ce fait que d'après la Bible ses troupeaux, ses richesses, sa santé, ses en-

fants morts furent restitués à Job — de ce fait, Kant ne s'en souvient même pas, comme si la Bible n'en disait mot (7). Bien au contraire, Kierkegaard, lui, ne pense qu'à cela, ne parle que de cela. Pour les Grecs, écrit-il, le commencement de la philosophie était l'étonnement : διὰ τὸ θαυμάζειν, selon l'expression de Platon et d'Aristote ; or le commencement de la philosophie existentielle, c'est le désespoir. Et Job pour Kierkegaard n'est pas seulement un vieillard abreuvé de maux mais un *penseur ;* l'histoire de la philosophie ne le reconnait pas comme tel, il est vrai ; il n'est pas *professor publicus ordinarius ;* ce n'est qu'un penseur privé, mais ses observations fragmentaires, jetées comme en passant, ses plaintes et ses cris ont plus de valeur pour Kierkegaard que les entretiens du symposium grec. S'appuyant sur Job il déclare que dorénavant la source de la vérité sera non le souvenir, ainsi que l'enseignait Platon, mais la répétition ; la signification du récit biblique consiste à ses yeux en ce que Dieu rendit à Job tout ce qu'il avait perdu.

Encore une fois, Kant et Mendelssohn ont sans aucun doute la raison pour eux ; et encore une fois, Kierkegaard le sait aussi bien que quiconque ; mais c'est précisément à cause de cela qu'il a abandonné Hegel et le symposium pour aller vers l'Ecriture, c'est à cause de qu'il a échangé notre savoir éclairé contre l'ignorance, contre le refus de savoir du héros inculte de l'un des livres de l'Ecriture. Si Kant, si Mendelssohn, si « l'omnitude » possèdent la vérité, alors il n'y a pas de salut pour Job, alors Job est perdu. Job est une exception lui aussi ; lui aussi est tombé du général ; lui aussi « est chassé du pays de ses pères », ainsi que disaient d'eux-même Kierkegaard et Nietzsche. Job n'a à attendre nulle aide, ni de la raison avec sa lumière et ses transparences, ni des vérités que découvre cette lumière. De même que la structure et l'ordre de l'être, les vérités sont inexorables : c'est ainsi que cela a été et c'est ainsi que cela sera, disent-elles ; non, elles ne le disent même pas, — car elles sont muettes, d'autres parlent pour elles, — elles étreignent tout simplement l'homme vivant et l'écrasent sans se soucier de ses cris et de ses supplications. Et ces vérités règnent sur le monde. Nous le savons fermement, non seulement nous, les Européens : le savoir asiatique est

(7) *De la cause de l'échec de toutes les théodicées.* A la fin de cet article, comme s'il réfutait d'avance le « retour éternel » de Nietzsche, Kant déclare avec assurance que pas un homme raisonnable ne consentirait à recommencer sa vie, fût-ce dans les meilleures conditions de l'existence terrestre.

aussi inexorable que le nôtre sous ce rapport. Tout comme pour nos propres sages, Job n'est pour les sages de l'Orient qu'un homme ignorant, immoral, condamné par l'éthique.

D'après le célèbre indianisant Paul Deussen, l'ami et le condisciple de Nietzsche, le fait que des sept demandes de l'oraison dominicale une seule soit « basse » (« notre pain quotidien... »), toutes les autres étant « élevées », ce fait est tout à l'honneur de la dite prière. Et il est certain que Deussen pense ainsi avant tout parce qu'il a appris de Kant et de Schopenhauer, ainsi que des philosophes hindoues — la raison demeure toujours et partout identique à elle-même — que les prières n'y feront rien ; on n'obtient pas du pain de Dieu : le pain ne vient pas de Dieu. « Or dès le début la philosophie fut l'effort de l'homme existant *(des existierenden Menschen)* pour se rattacher à l'Un par la pensée investigatrice », ainsi que s'exprime Jaspers (p. 101) ; et elle s'adresse aux hommes qui savent eux-mêmes se procurer du « pain » ou sont prêts à s'en passer. Nietzsche jugeait très sévèrement l'idéologie de Deussen, ainsi qu'en témoignent ses lettres à ce dernier. « Tout ce qui est solennel, me répugne », inscrit Nietzsche dans son journal, comme s'il répétait les paroles de Dostoïevsky dans la *Voix Souterraine.* Il détestait tout particulièrement la soumission joyeuse à l'égard des inexorabilités que la raison découvre dans l'être. Il voulait le pouvoir et non la dépendance ; il voulait commander et non obéir ; il voulait être le maître non seulement de la morale mais encore de la vérité, tandis que la pensée européenne, de même que la pensée de l'Inde, l'incitait à se soumettre. Mais il ne parlait de la volonté de puissance que lorsqu'il était emporté par l'inspiration, dans ces instants où il parvenait à rejeter le joug de la raison. Dès qu'il se trouvait en face de la raison, tout changeait : ce n'est pas vain que la morale, disait-il, a toujours été la Circée des philosophes ; or la morale est inséparable de la raison. Ce n'est cependant que dans les toutes dernières années de sa vie seulement, qu'oubliant sa volonté de puissance (le *Deus omnipotens ex nihilo creans omnias de* Luther) et la morale des maîtres et la transmutation de toutes les valeurs, il laisse tomber le marteau (comment ne pas évoquer le *malleus Dei* de Luther !) et glorifie pompeusement *amor fati :* accepter ne suffit pas ; il faut aimer le destin, proclame-t-il à l'instar de n'importe quel représentant de la *philosophia perennis.* Pour employer sa propre expression, la raison « a paralysé la volonté critique ».

De son côté, Kierkegaard affirme que plus un homme est doué, plus nettement il voit, il palpe pour ainsi dire le *fatum* dans l'être ; l'essence même du génie c'est de découvrir partout et toujours le *fatum* et ses inexorabilités. C'est difficile à admettre, conclut Kierkegaard, mais le plus grand génie (Kierkegaard avait en vue Socrate) est *eo ipso* le plus grand pécheur, le pécheur par excellence.

C'est pourquoi toutes les pensées de Kierkegaard et de Nietzsche sont tournées vers Dieu. Qui ne se souvient de ce passage de la *Gaie Science* où Nietzsche décrit avec une force hallucinante « le crime des crimes » commis par les hommes : les hommes ont assassiné Dieu ! D'après Jaspers, « l'athéisme » de Nietzsche exclut en quelque sorte le Dieu de Kierkegaard ; mais il n'en est rien. Luther eût dit que les blasphèmes et les malédictions de Nietzsche sonnent plus agréablement aux oreilles de Dieu que les plus solennels alleluïa. Et si étrange que cela paraisse, il faut reconnaître que Nietzsche est bien plus proche de Luther qu'il ne semble à première vue. Par sa manière d'écrire même il rapelle souvent Luther dont la langue s'est formée sous l'action de la Bible qu'il traduisit en allemand. Sept générations de pasteurs, tant du côté paternel que du côté maternel, ont certainement marqué profondément l'âme de Nietzsche. De même que pour Kierkegaard, l'idée de Dieu fut toujours pour lui l'alpha et l'oméga de la problématique philosophique. Jaspers dit que la philosophie rationnelle est prête à reconnaître honnêtement qu'elle « ne comprend » ni la foi en Dieu, ni l'incroyance, que « la vérité révélée » n'existe pas pour elle, mais qu'elle est toute prête à admettre que la foi et l'incrôyance ont l'une et l'autre droit à l'existence. C'est bien ainsi en effet : la violence est étrangère à la philosophie rationelle. « L'homme, dit Jaspers, peut chercher sa vérité avec une exclusivité non fanatique » (p. 49). Et encore : « Ils soumettront la lutte même à la loi et cesseront d'être des animaux costumés » (p. 71). C'est en cela que consiste l'attirance et la séduction du point de vue de Kant et de Mendelssohn ; c'est en cela que consiste l'immense mérite de la philosophie de Jaspers. Mais tout ça ne vaut que pour ceux qui n'ont pas encore été expulsés de l'omnitude. Les « exceptions » que le général ne réjouit plus, que n'effraient plus ses menaces (car les « exceptions » n'ont plus rien à perdre, ayant tout perdu), demeurent indifférentes. On leur reconnait le droit de penser comme il leur plait ; parfois même l'on confère à leurs idées le titre de vérité, surtout si elles les« prouvent »en se montrant prêtes à se sacrifier, à mourir pour elles. Et cependant, en définitive, leurs

droits et leurs vérités se trouvent fortement rognés. Les représentants de la *philosophia perennis* s'intitulent « chercheurs libres », tandis que ceux qui essayent de parler de vérité révélée se trouvent aussitôt rattachés à des forces purement sociales : Eglise, cléricalisme, traditions... Jaspers procède à une réduction phénoménologique, pour employer un langage moderne : Dieu et l'athéisme sont mis entre parenthèses ; seule la vraie philosophie reste en dehors de celles-ci. Mais il n'est pas si facile de maintenir entre parenthèses Dieu et sa négation, bien qu'ils nous y paraissent *aere perennius* : ils feront tout sauter, ils feront sauter même la « vraie philosophie » restée en dehors des parenthèses.

Pour Nietzsche et Kierkegaard, ce ne sont pas les exceptions, c'est « l'omnitude » avec ses vérités pour un très grand nombre (adoucissant Kant, Jaspers parle des vérités pour un très grand nombre et non des vérités pour tous), qui est une force sociale, force infinie dans les conditions de notre existence, qui n'a confiance qu'en soi, sauvegarde l'ordre, maintient l'organisation établie et se montre extrèmement tolérante tant qu'elle-même n'est pas mise en question. Mais si l'on ose douter de ses droits souverains, alors elle devient agressive, « inexorable ». Comme nous le dit Jaspers, elle ne se maintient que grâce à la possibilité de la « communication » : une vérité qui ne serait accessible qu'à un seul homme serait comme inexistante. La raison se vante, il est vrai, qu'elle voit tout, entend tout, tient compte de tout et que la folie même ne peut se passer d'elle. « Toute tentative de justification, dit Jaspers, tombe dans le cercle du rationnel » (p. 85). « En détruisant la pensée (rationnelle), nous avons tout de même affaire à la pensée ; seulement ce sera une pensé imposée de force, simplifiée, rétrécie et qui s'aveugle elle-même. » Kant s'exprime avec plus d'énergie encore : « Si la raison refuse de se soumettre à la loi qu'elle se donne elle-même, elle tombe alors sous le joug de la loi que lui imposera quelqu'un d'autre ; car en l'absence de toute loi rien ne peut longtemps subsister, pas même la pire folie » *(Was heisst : sich im Denken orientieren ?)*. Mais une telle « tolérance » ne promet rien de bon aux « exceptions » et ne peut que les inciter à se tenir encore davantage sur leurs gardes.

III

Jaspers a remarquablement décrit la position philosophique de « l'omnitude » à l'égard des « exceptions » et ainsi il nous fait mieux comprendre pourquoi Kierkegaard ayant abandonné Hegel et le symposium grec, s'est précipité vers Job, tandis que Nietzsche échangeait Socrate contre *Blonde Bestie*. La raison ne peut et ne veut rien donner aux exceptions : il ne leur reste que les « inexorabilités ». Tant que l'homme s'étonne, la raison est avec lui ; mais quand le désespoir s'empare de l'homme, la raison non seulement l'abandonne, mais lui donne le coup de grâce. « Il ne faut pas vouloir être médecin auprès d'un malade désespéré », « celui qui tombe doit être encore poussé », lisons-nous chez Nietzsche. D'où a-t-il appris, qui lui a soufflé ces lois ? D'où lui venaient, a lui, si bon, si doux dans la vie quotidienne (ainsi qu'en témoigne sa correspondance), ces accès de cruauté enragée, exaspérée, qui éclatent dans ses livres ? D'où vient le « christianisme cruel » de Kierkegaard, qui le rapproche tellement de l'athéisme de Nietzsche ? Par malheur, Jaspers évite, semble-t-il, de parler de cette prédication exaspérée de la cruauté qui se fait entendre à travers tous les écrits de Nietzsche et de Kierkegaard ; et pourtant, Jaspers rappelle les « masques » de Nietzsche et les « expressions indirectes » de Kierkegaard. Or il a tout lieu de croire que leur fureur ne révèle pas mais dissimule au contraire leurs pensées les plus profondes et les plus chères.

Il faut dire d'ailleurs à ce propos, qu'à l'inverse de ce que l'on croit d'ordinaire, dans la *philosophia perennis* non plus, tout n'est pas étalé devant le lecteur. Kant lui-même qui maintient si rigoureusement la règle — « tu ne dois pas mentir », déclare cependant que l'homme n'est nullement obligé de dire ouvertement tout ce qu'il pense : notre devoir consiste uniquement à ne pas dire ce que nous ne pensons pas. Il n'y a pas loin de là au masque, évidement. Dans le *Phédon* où la philosophie est définie comme étant l'exercice de la mort (*μελέτη θανάτου*), Socrate déclare : (64.d.) « Ceux qui se livrent à la vraie philosophie semblent laisser ignorer au vulgaire que leur étude n'est qu'un apprentissage et une anticipation de la mort » *ἀποθνήσκειν καὶ τεθνάναι*).

Il se peut que Socrate lui aussi cachait ce qui était pour lui l'essentiel, afin de ne pas être vomi par l'omnitude et de ne pas se trouver privé de la protection des lois. Car ainsi que nous l'avons

vu, bien que la raison se glorifie de tout écouter, de tout considérer avec sympathie, elle ne voit et n'entend que ce qui lui est soumis. « La lâcheté humaine, dit Kierkegaard, est incapable de supporter ce que la folie et la mort peuvent lui raconter de la vie ». (8) Et c'est le cas de dire : *crede experto*. L'expérience « exceptionnelle » de Nietzsche et de Kierkegaard nous a découvert que les horreurs de l'existence sont comme si elles n'étaient pas pour la raison. La raison les fuit : elle pressent en effet que si elle se risquait à les regarder droit dans les yeux, elle serait obligée de se renier. C'est ici qu'il faut chercher la signification de cette glorification presque extatique de la cruauté qui nous frappe, « nous tous », et nous choque chez Kierkegaard et chez Nietzsche. Là où la raison exige impérativement que l'on s'arrête devant ce qui est éternellement caché et s'enveloppe dans un silence pénétré (« le dernier dans la pensée comme dans la communication est le silence ». (9) p. 75), c'est là précisément que les « hommes tombés hors du général », comme s'ils voulaient nous provoquer et nous éprouver, « nous tous », élèvent leur voix et tantôt ouvertement, tantôt sous le couvert des « expressions indirectes » lancent un suprême défi aux vérités sanctifiées par une tradition séculaire. La « satisfaction dans la pensée » de la *philosophia perennis* supposera-t-elle cette épreuve ? La raison peut-elle continuer à guider, à « orienter » l'homme qui a été *forcé de* regarder dans les yeux de la folie et de la mort, qui n'a pas assisté au désespoir sans issue d'autrui (ainsi que nous assistons à une tragédie au théâtre), mais qui a vécu lui-même ce désespoir ? « Ma cruauté ne vient pas de moi », ne cesse de répéter Kierkegaard, et Nietzsche semble lui faire écho. Le désespoir seul réveille en l'homme ses forces suprêmes. Nietzsche et Kierkegaard ont profité de toutes les occasions pour le répéter à leurs lecteurs. La philosophie spéculative qui séduit « un grand nombre », provoque en Kierkegaard (et aussi en Nietzsche) la même haine inextinguible que la raison qui a engendré cette philosophie. Nourri de Hegel, Kierkegaard le vénérait comme un philospohe de génie et avouait qu'à sa honte, à son malheur, il ne comprenait pas le grand homme : dans les *Miettes philosophiques* cependant, il parle déjà d'un ton sarcastique des philosophes spéculatifs et les appelle « spécula-

(8) S. W. III, p. 185.

(9) Nietzsche s'exprime autrement : « Les vérités tuées deviennent vénéneuses ».

teurs » ; et il apprend à « penser » chez le penseur privé, Job. Il fait plus même : il va auprès d'Abraham qui lui aussi s'est trouvé dans la situation d'une « exception », et il exige impérieusement la « suspension de l'éthique », comme s'il prévoyait déjà Nietzsche et son « par delà le bien et le mal ». Si l'éthique est le suprême, Abraham est perdu, Job est perdu, Kierkegaard est perdu, de même que ce jeune homme inconnu (on ne peut pas l'oublier, bien que personne ne le connaisse), qui eut la folie ou le malheur d'aimer la fille du roi au lieu de se contenter de la veuve du brasseur (ainsi que l'aurait fait chacun de « nous tous ») et qui refusa de renoncer à son amour en dépit de tous les arguments de la raison, en dépit de toutes les « impossibilités ». Inutile de dire que la raison (aussi bien dans la philosophie critique que dans la philosophie anté-critique) repousse toutes les prétentions de Kierkegaard et du pauvre jeune homme, en leur opposant ses vérités éternelles, immuables, absolues, ainsi que la condamnation morale qu'elles présupposent. Le jeune homme n'obtiendra jamais la fille du roi, Régine Olsen est devenue la femme de Schlegel, Job doit se contenter de la conscience de son innocence et oublier pour toujours ses troupeaux, ses richesses, ses enfants. Les exigences de Job et de Kierkegaard sont le produit d'un individualisme étroit et malsain, elles proviennent d'une méconnaissance par l'homme de sa vraie destinée : notre moi empirique dissimule mensongèrement notre véritable essence.

Tout cela, Kierkegaard le savait bien, ce n'était pas en vain qu'il avait passé, ainsi que Nietzsche, tant d'années à l'école de Socrate. « Le bien suppréme pour l'homme consiste à s'entretenir des journées entières de la vertu. » Mais plus la raison insiste sur ses exigences, plus Kierkegaard se montre violent et audacieux. Certes, il ne repousse pas la pensée et ce que la pensée lui apporte ! Au contraire, sa pensée atteint une tension presque surhumaine ; mais jamais il ne s'inclinera devant la raison. Tout comme Job, le penseur privé, auquel il a sacrifié Hegel et le symposium grec, Kierkegaard entreprend une lutte suprême. La lumière, la transparence, la clarté de la raison — même lorsque pour parler comme Jaspers, celle-ci « occupe une situation où elle voit aussi nettement son échec en général qu'elle suit résolument son chemin sans savoir où il la conduira (10) (p. 66) — qui produisent ces « inexorabilités » dont nous avons parlé plus haut, apparaissent à Kierkegaard comme un envoûtement, un mensonge, une maladie, un péché, une chute (chez Pascal, « un enchantement et un assoupissement surnaturels »). Kierkegaard, lui, sait, il ne sait que trop bien où le conduit la raison, et il fonde tous ses espoirs sur l'Absurde.

10) St. Paul dit d'Abraham qu'il partit sans savoir où il allait, mais dans un tout autre sens, évidemment.

Ce terme, l'Absurde, Kierkegaard l'a recueilli chez Tertullien, à qui il attribuait, ainsi que la plupart de ses contemporains, le célèbre *Credo quia absurdum* que Tertullien n'a pas dit ; mais dans son *De carne Christi* il s'est exprimé avec bien plus de force. Face à la vérité révélée il proclame : *non pudet, quia pudendum est, prorsus credibile, quia ineptum est, certum est quia impossibile*. En entendant de telles choses, la raison, en dépit de sa grande douceur, entre naturellement en fureur. Si les paroles de Tertullien contiennent ne fût-ce qu'un grain de vérité, comment s'orienter alors dans la pensée ? Mais Tertullien n'aspire pas à s'orienter. C'est à Athènes où régnait en esprit Socrate que l'on s'orientait ; là-bas il fallait regarder en arrière, examiner, interroger, s'adapter à ce qui est ; là-bas il fallait tenir compte des possibilités et s'incliner devant les impossibilités aussi inexorables que le Styx. « Mais qu'y a-t-il de commun entre Athènes et Jérusalem ? » De Jérusalem était parvenue à Tertullien une autre « nouvelle » que l'on avait appelée « bonne » : les *impossibilia*, toutes nos *impossibilia* viennent de la raison, uniquement de la raison ; or ce n'est pas la raison qui donne la vérité, mais la foi. La foi non dans le sens de confiance, de crédit accordé aux aînés, aux parents, aux maîtres, mais la foi de la révélation qui élève l'homme au-dessus de toutes les impossibilités et de toutes les inexorabilités. Il y a là dans l'histoire de l'humanité européenne un fait étrange, mystérieux, devant lequel notre raison se tait, interdite : le monde gréco-romain, dont la culture était si haute, alla chercher la vérité auprès des pêcheurs ignorants, des charpentiers et des bergers de la Palestine ; il échangea Socrate et le symposium contre Job, et accepta ce nouvel organon de la pensée, complètement absurde, qu'expriment les paroles de Tertullien. A partir de là, le problème de la philosophie se trouva radicalement changé ; il ne s'agissait plus d'éclairer ce qui est, ainsi que l'enseignaient les Grecs, d'accepter le donné, de se contenter de ce que les stoïciens appelaient τὰ ἐφ' ἡμῖν (11), mais de chercher, d'ob-

(11) Ce qui dépend de nous.

tenir ce que Plotin appelait *τὸ τιμιώτατον* (12) et ce que l'Ecriture nomme « l'unique nécessaire ». Les inexorabilités du donné, ou plus exactement le donné reconnu à Athènes comme à jamais immuable et insurmontable et en tant que tel, « étonnant », se heurta au « désespoir » de Jérusalem et conduisit au *de profundis ad te, Domine, clamavi*. Athènes savait fermement et définitivement que les « clameurs » n'atteignent personne, que le dieu lointain qui règne au-dessus de tous les dieux proches, est sourd aux supplications. C'était pour les Grecs, de même que ce l'est pour nous aujourd'hui, une vérité fatale, à jamais inébranlable, comme toutes les évidences, bien que Jaspers essaye d'affaiblir ou d'adoucir leur signification en affirmant que « l'évidence appartient à l'essence de l'entendement comme fonction de la saisie intemporelle de l'universellement obligatoire » (p. 55). L'homme est impuissant, Dieu est sourd et il ne nous reste qu'à accepter docilement l'être, quoi qu'il nous apporte.

C'est là la source du paradoxe de ce que Jaspers appelle la « dogmatique » de Nietzsche et de Kierkegaard : tant que règne sur la terre la raison avec ses inexorabilités, c'est la cruauté sans limite qui sera la loi de la vie, et seul le désespoir en face des horreurs de l'existence sera capable de réveiller en l'homme ses forces supérieures et de l'amener à secouer le joug des évidences.« Rien n'est vrai, tout est permis »,s'exclamait Nietzsche. Pour l'omnitude c'est là la chose la plus terrible, l' expression extrême de l'incroyance. Mais Kierkegaard nous dit aussi : « Dieu, cela signifie qu'il n'y a rien d'impossible ». Tous deux se trouvent au-delà de nos vérités et de notre bien. Et ni l'un, ni l'autre n'ont peur : c'est là au contraire qu'est leur dernier espoir. « L'arbitraire de Dieu » ne leur fait pas peur : l'arbitraire de Dieu est la vraie liberté pour eux ; le terrible, c'est ce que recèlent « la loi et la structure de l'être » que découvre la lumière de la raison. Jamais vous ne parviendrez à persuader Kierkegaard qu'il lui faut accepter la raison comme principe suprême : pour lui, de même que pour Luther, la raison est *bellua qua non occisa homo non potest vivere*. Ce *homo non potest vivere* de Luther, Kierkegaard le dresse comme une « objection » contre les inexorabilités, objection évidemment absurde du point de vue de la logique hégélienne, ridicule pour l'omnitude, mais objection décisive aux yeux des « exceptions ». C'est d'elle que part la philosophie existentielle

(12) Le plus important.

qui a pour tâche de renverser le docile « c'est ainsi » humain, établi par la philosophie spéculative, au moyen de l'impératif *fiat* divin.

« La grandeur de Job consiste en ce qu'il ne permet pas au pathos de la liberté de se détendre par des consolations mensongères ». Les pensées élevées de ses amis, dignes de n'importe quel symposium, provoquent en Job toute l'indignation dont il est capable. Il exige la répétition et l'attend, et ce qu'il s'efforçait vainement d'obtenir de la raison et de la morale, il l'obtient de Dieu : « Job bénit et reçut tout en double... cela s'appelle répétition... Qui pouvait s'attendre à un tel dénouement ?... Quand se produisit-il ? Impossible de le dire en langage humain. Quand se produisit la répétition pour Job ? *Quand toute pensée humaine et toute probabilité parlaient d'impossibilité* » (13) (c'est moi qui souligne).

Nous touchons ici au nerf de la philosophie existentielle. Là ou la philosophie spéculative s'arrête, là où devant l'homme surgit le mur de pierre des impossibilités, pour parler comme Dostoïevsky, c'est là qu'apparait à Kierkegaard la tâche de la philosophie authentique dans toute sa difficulté, dans toute son immensité. La raison cède devant ce qui est éternellement caché et l'enterre sous le silence. Nous avons pu nous convaincre que Kierkegaard sait mieux que quiconque ce que sont les « impossibilités » ; mais il ne renonce pas à la lutte, il n'y renoncera pour rien au monde. La « paix » que lui promettent la lumière et la clarté de la raison, lui apparait comme la plus grande des tentations ; ce n'est pas la paix qu'il cherche, c'est la tempête. Avec une audace que pourrait lui envier même Nietzsche, il déclare : « Qu'apportera cette tempête ? elle doit me rendre apte à être un époux ». Et bien entendu, ce n'est que sous l'égide de l'Absurde de Tertullien et de son *novum organon* avec ses *non pudet, quia pudendum et certum quia impossibile*, que Kierkegaard pouvait oser parler ainsi, penser ainsi. La raison qui surtout depuis Kant est devenue si conciliante, si tolérante quelle en arrive parfois jusqu'au pragmatisme, la raison refuse définitivement sa protection à Kierkegaard et à tous ceux de son bord. Nulle tempête, ni avant, ni après la philosophie critique n'a brisé la logique de fer des choses et par conséquent, Job devra finir ses jours sur son tas de fumier et Kierkegaard ne deviendra jamais apte à la vie de famille. Quoi que nous disent Kierkegaard et le livre de Job des horreurs de l'existence de l'homme vivant tombé dans les

(13) K. Werke, III, p. 193.

rets des vérités éternelles et immuables, cela n'y changera rien « ce qui est, est » : les larmes humaines et les malédictions *(lugere atque detestari)* demeurent sans action sur la structure et l'ordre de l'être. La vraie philosophie, la philosophie des hommes qui cherchent librement *(homines qui sola ratione ducuntur,* pour employer une fois de plus les termes de Spinoza) le sait fermement et d'une façon définitive. Cependant, ni la raison, ni le savoir même n'en imposent plus aux « exceptions » ; les « exceptions » mettent en doute le savoir et « suspendent » l'éthique. Le *homo non potest vivere* de Luther, les cris et les malédictions de Job sont des objections et ils les opposent en tant que telles aux jugements clairs et distincts de la raison avec ses inexorabilités. Voilà la « méthode », voilà la « logique » de la philosophie existentielle. « Folie ! » s'écrie la raison ; mais Kierkegaard l'a déjà devancée : lui-même a dit que la foi est une lutte folle pour le possible.

Jaspers affirme que « l'existence ne devient claire pour elle même que par la raison et que la raison obtient son contenu par l'existence » (p. 41) : il paraphrase ainsi évidemment les paroles bien connues de la *Critique de la Raison Pure :* « Les idées sans contenu sont vides, les intuitions sans la raison sont aveugles ». Mais Kierkegaard, de même que Nietzsche, a découvert autre chose : sur les confins de la vie où les a lancés le destin, ce n'est pas la vision mais la cécité qu'apporte la lumière de la raison, de même qu'elle ne donne pas la liberté mais la supprime. La raison suggère à l'homme une peur vague, irrésistible, or il n'y a rien à craindre : c'est « l'angoisse du Néant », pour parler comme Kierkegaard. « Le Néant dans l'angoisse des païens est la fatalité », explique-t-il ; autrement dit, ces « inexorabilités » devant lesquelles s'incline « librement » la vraie philosophie. Cette angoisse existait déjà chez le premier homme, et se détournant du Créateur il chercha le salut dans le fruit de l'arbre de la science ; mais il trouva sa perte.

Et voici un fait étrange, auquel par malheur nous ne faisons guère attention. Très tranquillement, je dirai même avec joie, avec un sentiment d'allègement Kant découvre par la raison que l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et le libre arbitre (tout ce qui selon lui constituait le contenu de la métaphysique) ne pouvaient être prouvés ; ils devront se contenter de la foi fondée sur la morale, ce qui ne les empêchera pas de remplir parfaitement leur fonction en tant que modestes postulats. Mais à l'idée que la réalité des objets extérieurs pourrait ne dépendre que de la foi, Kant est sai-

si d'épouvante : « Ce serait un scandale pour la philosophie si nous étions obligés de nous en remettre a *la foi* (souligné par Kant) en ce qui concerne l'existence des objets en dehors de nous et si nous nous trouvions incapables d'opposer des arguments suffisants à ceux qui douteraient de cette existence », écrit Kant dans la préface de la seconde édition de sa *Critique.* Mais lorsqu'il s'agit des problèmes fondamentaux de la métaphysique, il déclare dans cette même préface comme si de rien n'était : « Je devais écarter le savoir pour faire place à la foi ». Il n'y a pas et il ne peut y avoir de preuves en ce qui concerne Dieu, l'immortalité de l'âme et le libre arbitre ; le malheur du reste n'est pas grand : la foi suffit amplement en l'occurence. Elle s'avère cependant insuffisante s'il s'agit de l'existence du monde extérieur : c'est le savoir qu'il nous faut en ce cas, et si après *la Critique* il est évident pour tout le monde que l'affirmation de la chose en soi recèle une contradiction, mieux vaut se montrer une fois inconséquent que de refuser l'être au monde extérieur ou même de douter de son existence. Pourquoi donc ? Pourquoi Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté doivent-ils se contenter de la foi et de postulats, tandis que *Ding an sich* obtient des preuves scientifiques ? La réponse nous est donnée par cette même *Critique de la Raison pure :* « La foi en Dieu et en un autre monde est si étroitement liée à ma dispotion morale que de même qu'il n'y a nul danger que je renonce à cette dernière, je ne crains pas d'être jamais privé de la première. »

Cela ne signifie-t-il pas que Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté ne peuvent prétendre à un être indépendant et ne sont qu'une forme d'expression imagée, compréhensible pour tous de ce que Kant appelle *moralische Gesinnung ?* Dans les derniers chapitres de la *Critique,* il est vrai, Kant se montrait parfois trop prévenant à l'égard du lecteur et dans son désir de le tranquilliser il allait parfois un peu loin et confondait presque grossièrement le sensible et le suprasensible, ce qui lui valu d'amers reproches de la part de ses successeurs. Mais il semble qu'il s'agit là d'une concession certes regrettable, mais toute extérieure. De même que Socrate, Kant était convaincu fermement que tout le « sensible » devait être extirpé des idéals humains et qu'en fin de compte, Dieu, l'immortalité et la liberté devaient être pris dans un tout autre sens que celui que nous découvre l'Ecriture : « Le bien suprême pour l'homme consiste à s'entretenir des journées entières de la vertu ». Dieu, l'immortalité, la liberté ne sont pas seulement liés chez Kant à sa

« disposition morale » : ils ne sont autre chose que cette même « disposition morale », ainsi qu'en témoigne la célèbre digression sur le devoir dans la *Critique de la Raison Pratique*. Exactement comme chez Spinoza : *beatitudo non est proemium virtutis, sed ipsa virtus.* Et de même que chez Spinoza (et cependant Kant était hors de lui lorsqu'on le comparait à Spinoza, ou lorsqu'on le rapprochait de lui), l'identification de Dieu et de la morale provient chez Kant de l'assurance de la raison qui sait fermement que le Dieu de la révélation et que l'idée même de révélation appartiennent entièremnt au domaine du *Schwärmerei* et du *Aberglauben*. La raison, pierre de touche de la vérité, sait avec certitude qu'un tel Dieu n'existe pas, qu'il ne peut exister, de même qu'elle sait que l'existence des choses en dehors de nous ne peut être soumise au moindre doute. Le savoir règne sur tout dans le domaine de la raison, aussi bien avant qu'après la philosophie critique ; or, là où règne la raison, Dieu fait place à la morale. *Zurück auf Kant* a eu à notre époque les mêmes conséquences qu'au cours des années soixante du siècle dernier. Nous avons tué Dieu, dit Nietzsche ; les chrétiens ont tué le Christ, disait Kierkegaard.

IV

Kant considérait que l'argument moral de l'existence de Dieu (qui avait remplacé chez lui l'argument ontologique, lequel au fond ne s'en distingue nullement) était irréprochable ; et en effet, s'il n'est pas irréputable aux yeux de la raison, il est cependant en un certain sens acceptable. Mais Nietzsche a été emporté « par delà le bien et le mal » et Kierkegaard s'est trouvé obligé de « suspendre l'éthique » contre lequel il protégeait soigneusement sont « secret » et auquel il ne pouvait se résoudre à confier son destin. Kant n'aurait jamais admis qu'une telle chose fût possible ; ce n'est pas en vain qu'il adjure si passionément les hommes de ne pas renier la raison. Nietzsche et Kierkegaard demeurèrent cependant insensibles aux objurgations de Kant. A tout ce qu'il disait, eux n'opposaient qu'une seule réponse : avec la raison, son savoir et son dieu-moral, *homo non potest vivere*. Cela Kant ne le soupçonnait pas non plus. Il était profondément « convaincu » que la raison et son savoir étaient un principe de vie et non de mort, et le récit biblique de la chute de l'homme ne lui apparaissait que comme un mythe dont la signification s'était depuis longtemps évaporée et qui ne nous disait plus rien. Comme le remarque Jaspers, « une fois que le mythe est passé, aucun effort de la volonté ne le régénèrera » (p. 88). Le vers d'Horace — *vitiis nemo sine nascitur* — que Kant cite en tête de l'un des chapitres de sa *Religion dans les limites de la seule raison*, lui est beaucoup plus proche, plus compréhensible. Et en effet, *homo non potest vivere*, est-ce une « réponse » ou bien plutôt une variante, légèrement adoucie, des rugissements de Job ? Qu'importe à Kierkegaard ! il ne craint plus ni Hegel, ni les symposiums. Il ne questionne plus l'être : en général, il n'interroge pas. Il est allé auprès de Job, d'Abraham, précisément parce que pour eux la raison, le savoir, la morale ne sont plus le suprême, parce que le Dieu proche est déterminé non par des lois et des normes qu'on ne peut transgresser, mais par une liberté que rien ne limite, liberté que Kierkegaard, suivant en cela l'Ecriture, appelle la foi. Le contraire du péché n'est pas la vertu mais la foi ; le contraire du péché est la liberté, proclame Kierkegaard. Et la liberté ne consiste pas dans la faculté de choisir entre le bien et le mal ; la liberté est la possibilité. La possibilité qui surgit là où selon la décision irrévocable de la raison toutes les possibilitées sont terminées, là où il n'y a plus aucune issue. C'est de la folie, dira-t-on. « Nous avons le droit de placer aussi haut que nous le voulons l'idée de l'homme, mais à condition d'éviter ce qui est évidemment impossible, ce qui est lié à la limitation de son être temporel » ; ainsi parle Jaspers. Kierkegaard ne discute même pas ; mais comme hors de lui, transporté d'une joie farouche il crie aussi haut qu'il peut : pour obtenir la foi il faut perdre la raison ! Et ce qui est plus inconcevable encore, plus inacceptable pour « nous tous », il entrepend sa lutte désespérée contre la raison non *sub specie aeternitatis*, ainsi qu'il aurait convenu à un philosophe, mais à cause d'une Régine Olsen, d'un être limité et condamné en vertu de sa limitation à se dissoudre dans le temps, comme s'il réalisait d'avance l'appel de Nietzsche : *bleibt mir der Erde treu, o meine Brüder !* Si javais eu la foi, ne cesse-t-il de répéter dans ses Journaux, Régine eût été mienne. Mais que nous importe que Régine Olsen ait épousé Kierkegaard ou Schlegel ? Et quelle témérité que de joindre à l'idée sublime de Dieu et à la foi en Dieu une aussi piètre histoire que celle de la rupture entre un candidat en théologie danois et sa fiancée ! Mais sans s'informer auprès de personne, sans se soucier de qui que ce soit, Kierkegaard déclare que tout cela est extrèmement, infiniment important et que

l'on peut rejeter la philosophie de Hegel pour la seule raison qu'il ne s'y trouve pas de place pour le candidat en théologie danois. Ce qui avait séduit Kierkegaard en Job, c'est que les intérêts de Job étaient liés eux aussi à des choses terrestres, temporaires, infimes, dont il est même interdit de se souvenir selon les philosophes spéculatifs lorsqu'il est question des derniers mystères de l'être. Kierkegaard demande à Job la permission de se joindre à lui, de considérer que leurs intérêts sont communs : il n'a pas perdu autant que Job, il est vrai, mais il a perdu tout ce qu'il avait et cela suffit pour en appeler à l'Univers entier. Et il en est de même de son attitude à l'égard d'Abraham. Plutôt que d'admettre qu'Abraham ait tué Isaac définitivement, à jamais (ainsi que nous, qui *sola ratione ducimur*, comprenons le mot « sacrifice », il préfère déclarer que si même Abraham avait frappé Isaac, Dieu à qui tout est possible aurait ressuscité Isaac. Et Kierkegaard ajoute immédiatement sans se soucier de ce que l'on en pensera : tout homme doit décider par lui-même ce qu'est son Isaac. Ce qui veut dire que Régine Olsen peut être considérée comme l'Isaac de Kierkegaard et que Dieu la rendra à celui-ci comme il a rendu Isaac à Abraham.

Mais cela ne suffit pas encore à Kierkegaard. Comme s'il voulait que ses paroles se gravent à jamais dans notre esprit, il lie à sa cause non seulement Job et Abraham mais Dieu lui-même. Tout le monde considère que le passage le plus terrible, le plus bouleversant du Nouveau Testament est celui où Jésus s'écrie : Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? C'est affreux évidemment, mais ce qui est plus affreux encore, c'est que Dieu qui est amour contemple les souffrances de son Fils sans pouvoir même lui répondre : son immuabilité paralyse son amour. Et Kierkegaard évoque aussitôt sa propre histoire : moi qui suis un homme miserable, de loin, il est vrai, de très loin j'ai éprouvé ce qu'éprouvait Dieu en entendant les cris de son Fils crucifié ; en moi aussi l'immuabilité a paralysé toutes mes forces et j'ai été obligé d'écraser Régine Olsen et je n'ai même pu faire un geste, afin ne pas offenser la sublime morale. Les inexorabilités ont pouvoir sur Dieu ; non sur le Dieu lointain bien entendu, qui ne donne rien et exige seulement, mais sur ce Dieu proche qui enseigna lui-même aux hommes à prier : notre pain quotidien... Dieu est dans la même situation que l'homme : Lui aussi est tombé hors du général, il est expulsé de l'être, il est devenu une « exception ».

Mais plus la morale et la raison pressent Nietzsche et Kierkegaard de renoncer à la folle entreprise de rendre l'impossible possible, plus obstinément ils persévèrent. Ils refusent obéissance aux vérités auxquelles se soumettent sans murmurer tous les hommes et là où tous admirent et bénissent, ils maudissent et blasphèment. « Dans toute philosophie, dit Nietzsche, il arrive un moment où paraissent en scène les convictions du philosophe, ou pour employer le langage d'un vieux mystère, *adventavit asinus pulcher et fortissimus.* » Kierkegaard ne demeure pas en arrière (nous nous souvenons qu'il ne se gène pas pour appeler « spéculateurs » les philosophes spéculatifs). Soit dit en passant, le double de Kierkegaard, je veux dire Dostoïevsky, fait de même : (14) avec cette insolence qui est propre aux « exceptions », il tire la langue et montre le poing à ce que « nous tous » considérons comme « sublime » et « élevé » et il raille les gens qui tandis que la terre tremble sous leurs pieds, continuent de chanter leurs hymnes solennelles. Le manque de place m'interdit par malheur de continuer de citer les nombreux passages où Nietzsche et Kierkegaard piétinent dans la boue ce que des générations ont considéré comme vrai et sacré ; il y faudrait d'ailleurs joindre certaines pages de Dostoïevsky, si proches des écrits de Nietzsche et de Kierkegaard qu'elles paraissent leur avoir été empruntées. Je dirai seulement qu'il faut vraiment admirer la mansuétude et la patience de la raison qui fait des efforts extrêmes pour arracher les « exceptions » au pouvoir de l'Absurde et les faire rentrer au bercail. Sous ce rapport, *Vernunft und Existenz* est un livre remarquable. Jaspers est prêt à tous les compromis pour établir un *modus vivendi* quelconque entre ceux, très nombreux, qui jouissent de la protection des lois et le petit nombre de ceux que les lois ont oubliés. Jaspers renonce à la vérite absolue, il définit la vérité dans les termes de la « communication », il admet la pluralité des vérités, il limite le pouvoir du principe de contradiction (le plus inébranlable de tous les principes, d'après Aristote) ; il parle même de la foi philosophique, non de la foi dans la vérité révélée et non de l'athéisme entre lesquels la philosophie trouve son propre chemin (pour Kierkegaard, évidemment, une telle foi est le comble de l'incroyance ; pour Nietzsche elle signifie :

(14) Je parle de tout cela plus en détails dans la préface de mon livre paru dernièrement en français : *Kierkegaard et la philosophie existentielle* (Paris, Vrin).

nous avons tué Dieu) ; il admet même qu'un beau jour le philosophe lui-même se prosternera devant Dieu où se plongera dans l'athéisme. Bref, il est prêt à tout pour dompter, apaiser ou au moins fléchir les « exceptions » furibondes. Il affirme que toute polémique est étrangère à la vraie philosophie, pleine de bonnes dispositions et de sympathie à l'égard des hétérodoxes. Mais ici ses intentions s'étendent au-delà de ce que sa probité intellectuelle, son honnêteté peuvent et veulent accorder. En fin de compte il est obligé de bannir du royaume de la vraie philosophie aussi bien Nietzsche que Kierkegaard. « Comme elle veut être non la philosophie de l'exception, mais la philosophie du général, elle ne se considère elle-même vraie que lorsqu'elle est capable de se transférer dans la réalité du grand nombre » (p. 95). Et ici même il n'oublie pas d'ajouter que la vraie philosophie « considère les exceptions » (*angesichts der Ausnahme)*, mais que néanmoins « elle doit de nouveau s'appuyer solidement sur le fondement de sa propre foi ». Et alors il est obligé de déclarer : « Sur cette voie philosophique nous sentons que nous sommes de nouveau à la recherche de la paix de Kant, de Spinoza, de Nicolas de Cusa et de Parménide, nous détournant de l'inquiétude incessante de Kierkegaard et de Nietzsche ». La perpétuelle inquiétude des exceptions, leur intransigeance, leur combativité agressive, la décision avec laquelle il passe sans un regard en arrière par dessus les limites du possible et du permis, leur Absurde, leur volonté de puissance, leur immoralisme, leur transmutation des valeurs, leur glorification de la cruauté, leur foi dans la vérité révélée que rien n'explique et ne justifie, leur refus de chercher la satisfaction là où les maîtres de l'humanité trouvaient eux-mêmes et nous enseignaient à trouver le bien suprême, — tout cela rend vaines les tentatives d'établir avec eux une entente quelconque. Ils ne cèdent pas aux objurgations. Qu'on le veuille ou non, il faut avoir recours à *la force*. Si l'on consent à leur céder « une autre réalité, vraie non pour la philosophie mais pour elle-même — devant la religion révélée et devant l'athéisme » (p.101), cela ne les satisfera guère. Ils ne cherchent pas à obtenir des concessions de détail ; ils ne demandent pas la charité ; partout et toujours ils surgissent avec leur *entweder-oder*. « La réalité du grand nombre » n'est pas un argument, n'est pas une objection à leurs yeux ; de même que la béatitude de la paix de Kant, de Spinoza ne les tente nullement. Le marteau impitoyable de leurs railleries et de leurs doutes détruit les refuges où se cachaient les grands ermites de la pensée. Tout ce que les hommes vénèrent, ils

le détruiront, le brûleront tant qu'ils n'obtiendront pas ce qu'ils veulent. La raison ne peut pas ne pas s'en rendre compte finalement, elle ne peut pas ne pas comprendre qu'il est impossible de conclure un accord avec ceux qui sont tombés hors du général, avec les exceptions et qu'il faut donc leur déclarer la guerre, une guerre sans pitié. Kierkegaard lui-même n'a-t-il pas avoué qu'il « était incapable d'accomplir le mouvement de la foi » ? Et ainsi n'a-t-il pas à jamais compromis sa cause ? « Chez Kierkegaard qui a animé à nouveau les profondes formules de la théologie, tout nous apparait sous l'aspect d'un art extraordinaire pour se forcer à croire » (p. 16). Mais cela ne peut mener à rien : « une fois que je ne crois pas, vouloir croire est inutile ; cela ne peut aboutir qu'à l'insincérité et à la confusion en moi et dans mon univers » (p. 89).

Du coup, les exceptions perdent pied. La foi comme « lutte folle pour le possible », « la volonté de puisssance » — l'essence même, l'âme de la philosophie existentielle — est condamnée à la stérilité. On peut admirer la foi, surtout lorsque l'homme en témoigne par un héroïque renoncement, par une vie de martyr, par une mort douloureuse, ainsi que ce fut le cas pour Nietzsche et Kierkegaard, « qui nous présentent l'image moderne du martyr » (p. 19). Mais leur foi ne nous donnera pas la vérité. Fantasque et impuissante elle se brisera contre les murs du savoir qui découvre « ce qui est ». La réalité du grand nombre a toujours trouvé et trouvera un appui dans le savoir. *Homo non potest vivere* ne protégera pas l'exception contre l'être « qui nous étreint » ; que lui importe à cet être que le professeur de Bâle ou le candidat en théologie danois puissent ou ne puissent pas vivre ! Quoi que fassent Nietzsche, Kierkegaard, Pascal, Dostoïevsky, si fort que crient Job et même Jésus de Nazareth, ils n'ébranleront pas la vérité fondamentale de notre raison : ce qui est, est inexorablement. La foi peut prendre des aspects différents ; il peut y avoir nombre d'interprétations de ces aspects différents et des différentes vérités, mais il n'est donné à personne d'échapper au pouvoir de cette vérité fondamentale.

Nietzsche et Kierkegaard sont incapables aussi bien de porter leur lourd fardeau, que de le rejeter. Considérant Nietzsche et Kierkegaard qui lui sont si chers, Jaspers a eu le rare courage et la force de le déclarer *urbi et orbi*, ainsi que l'exigeait sa probité philosophique (la *Redlichkeit* de Kant) : Celui qui tombe doit être encore poussé. Il ne faut pas vouloir être médecin auprès d'un malade désespéré. Ayant déployé en vain tous ses moyens de persuasion et

s'étant convaincue que les « exceptions » ne cèdent pas aux objurgations de l'autorité spirituelle, la raison les abandonne aux inexorabilités, afin que *sine effusione sanguinis* celles-ci en disposent conformément à leurs lois éternelles et mettent fin à leur agitation stérile. Nous connaissons déjà le jugement des inexorabilités ; Nietzsche et Kierkegaard nous laissent les mains et le coeur vides. La philosophie critique et la philosophie anté-critique sont d'accord là-dessus : et Kant, et Mendelssohn, et Socrate.

Μέγιστον ἀγαθὸν τῷ ἀνθρώπῳ λόγους ποιεῖσθαι περὶ τὴν ἀρετήν.

L'éthique, seule l'éthique est le suprême, proclament les inexorabilités qui en fin de compte, se trouvent être *judex et princeps omnium*, bien que cela signifie que Job, Abraham et Nietzsche, et le pauvre jeune homme qui aime la fille du roi, et le Dieu de la Bible qui ne peut répondre à l'appel de son Fils crucifié, ils sont tous condamnés, ils sont tous perdus.

LEON CHESTOV.

Traduit du russe par B. de Schloezer.

PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA MORT

Nous avons rassemblé ici sous le titre de « Phénoménologie de la Mort » la fin du § 52 et le § 53 de Sein und Zeit *(L'Etre et le Temps) de Heidegger. (1) La traduction qu'on va lire est extraite d'un recueil qui doit paraître prochainement aux* Editions Gallimard, *à Paris. Ce recueil comprendra, entre autres, sous le titre « Qu'est-ce que la Métaphysique ? », deux chapitres entiers de* Sein und Zeit, *traduits pour la première fois en français. Les deux §§ donnés ici viennent dans la seconde moitié du livre de Heidegger (Réalité-humaine et temporalité). Le but de l'analyse est de dégager le sens d'une interprétation « existentiale » par opposition à toute autre interprétation (biologique, psychologique, sociologique). « Existential » veut dire la révélation du* possible, *du* pouvoir-être, *dans et par lequel une réalité-humaine existe, et la mise en lumière des conditions d'une* existance *authentique. Au fond de toute «théorie», il y a toujours le* projet *dans lequel la réalité-humaine s'est déjà devancée elle-même. On ne peut insister ici sur le lexique adopté :* Dasein, *réalité-humaine ;* Existenz, existance, *etc. Mais ce qu'il importe de voir, c'est qu'il n'y a rien d' « existentiel » dans l'analyse qui va suivre.*

Henry CORBIN

(1) *Sein und Zeit.* Halle. Max Niemeyer, 1927. 4ᵉ édition inchangée, 1935.

. . . .

On dit : il est certain que « la » mort viendra. *On* le dit, mais le « On » perd de vue que, pour pouvoir être certaine de la mort, chaque réalité-humaine propre doit *être* elle-même respectivement certaine de son pouvoir-être absolument propre et inconditionnel. On dit que la mort est certaine, et on fait ainsi germer dans la réalité-humaine l'apparence qu'elle est *elle-même* certaine de sa mort. Mais où se trouve donc le fondement sur lequel, dans la banalité quotidienne, *être* certain ? Non pas évidemment dans une pure et simple persuasion réciproque. On fait bien chaque jour l'expérience que les autres « meurent ». La mort est un « fait d'expérience » indéniable.

La manière dont l'être pour la mort comprend, dans sa banalité quotidienne, la certitude ainsi fondée, se trahit dès qu'il tente de faire sur la mort un acte de « réflexion », même critique, prudente et, partant, adéquate. Tous les humains, autant que l'on sache, « meurent ». La mort est pour chaque homme une vraisemblance du plus haut degré ; pourtant elle n'est pas d'une certitude « inconditionnée ». Rigoureusement parlant, c'est « uniquement » une certitude *empirique* qui peut être attribuée à la mort. Elle reste nécessairement en deçà de la certitude supérieure, apodictique, que nous atteignons en certaines régions de la connaissance théorique.

La certitude de la mort et de son imminence soumise ainsi à une définition « critique », une fois de plus se révèle, avec ce qu'elle a de caractéristique pour la banalité quotidienne, la méconnaissance du mode d'être de la réalité-humaine et de l'être pour la mort qui est essentiellement le sien. Qu'*à titre d'événement échéant, le décès n'ait qu'une certitude « uniquement » empirique, cela n'est point décisif pour la certitude de la mort*. Les cas de mort peuvent bien être en fait autant d'occasions qui commencent par appeler l'attention de la réalité-humaine sur la mort. Mais en persistant dans la certitude spécifiquement empirique, la réalité-humaine est absolument incapable de devenir certaine de la mort telle qu'elle « est ». Toutefois, si dans les propos officiels du « On » la réalité-humaine semble ne « parler » que de cette certitude « empirique » de la mort, *au fond* elle ne s'en tient *pas exclusivement* aux cas de morts qui surviennent. *En se dérobant devant sa mort*, l'être pour la fin, même dans sa banalité quotidienne, a pourtant de la mort une tout autre certitude que celle dont il voudrait convenir par un sentiment purement théorique. Cette « autre » certitude, la banalité quotidienne se la dissimule le plus souvent sous un voile. Elle n'ose pas y devenir à elle-même transparente. Par la situation-affective qui caracterise l'ordre de la vie quotidienne; par cette attitude supérieure en face du « fait » certain de la mort, attitude « anxieusement » pré-occupée mais sans angoisse apparente, la banalité quotidienne accorde à la mort une certitude supérieure à une certitude uniquement empirique. *On a connaissance* de la mort certaine et pourtant on n' « est » pas authentiquement certain de la sienne propre. Dans sa dégradation, la banalité quotidienne de la réalité-humaine reconnaît que la mort présente un caractère de certitude, mais elle prend bien garde *d'être elle-même* dans cette certitude. Cette dérobade pourtant est le phénomène qui dénonce, par cela même *devant quoi* on se dérobe, que la mort doit être conçue comme possibilité *certaine*, absolument propre, inconditionnelle, indépassable.

On dit : la mort viendra, c'est certain, mais pour le moment pas encore. C'est avec ce « mais... » que le « On » dispute à la mort son caractère de certitude. « Pas encore pour le moment, » ce n'est nullement une simple proposition négative, c'est une interprétation que le « On » donne de lui-même ; et par là il s'accroche à ce qui, pour commencer, reste encore un accès et un souci possible pour la réalité-humaine. La banalité quotidienne est affairée par l'urgence de ses soucis ; « penser à la mort », cela veut dire pour elle fatigue et « inaction » ; c'est une entrave dont elle se débarasse. Le soin en est remis à « plus tard », et cela en faisant appel à ce qui porte le nom d' « opinion générale ». Ainsi le « On » dissimule ce qu'il y a de particulier dans la certitude que présente la mort, à savoir qu'*elle soit à tout instant possible*. La certitude de la mort et l'*indétermination* de son moment vont ensemble. C'est ce qu'esquive, dans sa banalité quotidienne, l'être pour la mort en lui prêtant un caractère déterminé. Non pas que déterminer puisse signifier ici calculer le moment où le décès s'accomplira. La réalité-humaine préfère plutôt fuir devant une détermination de ce genre. L'indétermination de la mort certaine, le Souci des choses quotidiennes en fait quelque chose de déterminé, en ce sens qu'il glisse et accumule devant elle les urgences qu'il peut dominer du regard et les possibilités de la vie quotidienne immédiate.

Mais en dissimulant ainsi l'aspect d'indétermination, on touche en même temps à celui de la certitude. Alors un voile recouvre le caractère qui fait de la mort une possibilité absolument propre, à savoir d'être certaine et pourtant indéterminée, c'est-à-dire possible à chaque instant.

L'interprétation complète des propos que le « On » tient quotidiennement sur la mort et sur la manière dont elle pénètre dans la réalité-humaine nous a donc conduit à ces deux caractères : certitude et indétermination. Maintenant, nous pourrons délimiter le parfait concept ontologique et existential de la mort, en la déterminant comme il suit : *La Mort, en tant que fin de la réalité-humaine, en est la possibilité absolument propre, inconditionnelle, certaine et, comme telle, indéterminée, indépassable.* La *mort* « est », en tant que fin de la *réalité-humaine,* dans l'être de cet existant qui existe *pour* sa fin . . . .

Déjà dans sa banalité quotidienne, chaque réalité-humaine respective, *est pour* sa fin, c'est-à-dire est avec sa mort en une confrontation continuelle, bien que « fuyante » ; cela nous montre que cette fin qui vient clore et déterminer l'état de totalité achevée, ne marque nullement le point auquel la réalité-humaine toucherait enfin et seulement par son décès. C'est que toujours se trouve déjà inclus dans la réalité-humaine, dans cet existant qui existe pour sa fin, son propre et plus extrême « Pas-encore », en deçà duquel s'étendent tous les autres « Pas-encore ». Aussi, un raisonnement formel serait-il ici illégitime ; outre qu'il est ontologiquement inadéquat d'interpréter ce Pas-encore comme un sursis, on ne peut conclure, du fait que la réalité-humaine ne soit « pas encore », à son caractère de non-totalité. *Le phénomène du Pas-encore, qui prend naissance dans l'anticipation de soi-même, n'est pas davantage que la structure du Souci comme telle, un argument contre la possibilité et l'existence d'un état de totalité ; il s'en faut à tel point qu'il le soit, que c'est même cette « anticipation de soi-même » qui auparavant rend possible un pareil Etre pour-la-fin.* Savoir si un état de totalité est possible *pour* l'existant que nous sommes nous-mêmes, c'est là un problème qui ne subsiste légitimement que si le Souci, à titre de constitution fondamentale de la réalité-humaine, « forme une cohésion » avec la mort comme avec la plus extrême possibilité de cet existant.

La question subsiste toutefois de savoir si ce problème a reçu dès maintenant une élaboration suffisante. L'Etre pour la mort a son fondement dans le Souci. En tant qu'être-dans-le-monde, chaque réalité-humaine dans sa déréliction est respectivement déjà livrée à sa mort. En existant pour sa mort, elle meurt en fait et cela continuellement, tant qu'elle n'est pas parvenue à son décès. Que la réalité-humaine meure en fait, cela signifie en même temps que dans son être pour la mort elle s'est toujours décidée déjà en tel ou tel

sens. La fuite prise *devant* la mort, dans la dégradation de la banalité quotidienne, est un être *inauthentique pour* la mort. Mais à la base de l'inauthenticité il y a une authenticité possible. L'inauthenticité caractérise une manière d'être dans laquelle la réalité-humaine peut s'égarer et dans laquelle elle s'est le plus souvent aussi toujours égarée, sans qu'il lui faille pourtant s'y égarer de toute nécessité, ni continuellement. Parce que la réalité-humaine *existe* elle se détermine chaque fois comme l'existant qu'elle est, de par une possibilité qu'elle *est* elle-même et comprend elle-même.

La réalité-humaine peut-elle avoir aussi une *compréhension authentique* de sa possibilité absolument propre, inconditionnelle et indépassable, certaine et, comme telle, indéterminée ? En d'autres termes peut-elle se maintenir en un être authentique pour sa fin ? Tant que cet être authentique pour la mort n'est pas mis en lumière, tant qu'il n'est pas ontologiquement déterminé, l'interprétation existentiale de l'être pour la fin souffre d'un défaut essentiel.

L'être authentique pour la mort signifie une possibilité existentielle de la réalité-humaine. De son côté, ce pouvoir-être ontique doit avoir une possibilité ontologique. Quelles sont donc les conditions existentiales de cette possibilité ? Comment deviendra-t-elle, elle-même, accessible ?

§ 53. - PRO-JET EXISTENTIAL D'UN ETRE AUTHENTIQUE POUR LA MORT.

En fait, la réalité-humaine se maintient tout d'abord et le plus souvent en un Etre inauthentique pour la mort. Comment alors la possibilité ontologique d'un Etre *authentique* pour la mort devra-t-elle être caractérisée « objectivement », si la réalité-humaine finalement ne se comporte jamais authentiquement envers sa fin, ou encore si cet être authentique doit nécessairement, par sa signification même, rester caché aux autres ? Pro-jeter en une esquisse la possibilité existentiale d'un pouvoir-être existentiel aussi problématique, n'est-ce pas là une entreprise fantaisiste ? De quoi aurons-nous besoin pour que cette esquisse soit autre chose qu'une construction imaginaire et arbitraire ? Est-ce la réalité-humaine qui fournira elle-même des indications pour guider cette esquisse ? Est-ce de la réalité-humaine elle-même que seront tirés les motifs qui légitimeront le phénomène de cette esquisse ? A la tâche ontologique maintenant proposée, l'analyse de la réalité-humaine peut-elle, au point où nous en som-

mes, fournir un modèle assez nettement tracé pour en maintenir le projet dans une voie sûre ?

Le concept existential de la mort a été fixé ; par là même, a été fixé aussi ce à quoi pourrait se rapporter un Etre authentique pour la fin. En outre, l'être inauthentique pour la fin a été caractérisé ; par là même aussi, un tracé des limites interdites nous a montré ce que l'Etre authentique pour la mort *ne pourrait pas être*. Avec ces indications à la fois positives et négatives, il est certainement possible d'esquisser la structure existentiale d'un Etre authentique pour la mort.

La réalité-humaine est constituée comme réalité-révélée *(Erschlossenheit)*, c'est-à-dire par un « comprendre » qui s'accomplit en une certaine situation-affective. L'Etre *authentique* pour la mort *ne* peut *s'échapper* devant la possibilité absolument propre, inconditionnelle, il ne peut *dissimuler* cette possibilité en recourant à la fuite, ni en *fausser l'interprétation* au profit de l'intelligence moyenne du « On ». Il faut donc que l'esquisse existentiale d'un Etre authentique pour la mort fasse ressortir les éléments constitutifs de cet Etre ; ces éléments sont ceux qui le constituent comme une compréhension de la mort, ce qu'il faut entendre comme Etre pour la possibilité dont nous avons marqué le caractère, Etre *pour* elle sans fuite ni dissimulation.

Il y a lieu tout d'abord de caractériser l'être pour la mort comme *Etre pour une possibilité*, disons mieux : pour une possibilité privilégiée de la réalité-humaine elle-même. Etre pour une possibilité, c'est-à-dire pour quelque chose de possible, cela peut vouloir dire : s'intéresser à quelque possible, en ce sens que sa réalisation vous préoccupe. Dans le champ formé par la réalité des choses-données et par la réalité-ustensile, continuellement se présentent des possibilités de ce genre : il y a ce que l'on peut atteindre, ce que l'on peut dominer, ce qui est praticable, etc.

L'intérêt qui vous tient ainsi préoccupé de quelque possible implique une tendance à *anéantir la possibilité* de ce possible, en faisant de lui quelque chose d'actuellement disponible. Mais réaliser, sous le coup de cette préoccupation, quelque engin manœuvrable (par exemple réparer, préparer, changer l'ordre, etc.), cela ne peut jamais signifier qu'une réalisation relative, en ce sens que l'objet réalisé porte encore et précisément comme caractère de son être, celui d'une certaine *usance*. Tout en étant réalisé, il reste, en sa qualité d'objet réel, un objet possible « à l'usage de... », il est caractérisé par un « pour ». La présente analyse doit uniquement rendre clair comment un intérêt ainsi préoccupé se comporte envers le possible ; non pas s'il considère, à la façon d'un thème théorique, le possible comme tel, mais comment il fait tant et si bien que, manœuvrant *tout autour* de soi, il *dé*-tourne le regard loin de ce possible pour le reporter sur le pour-quoi auquel répond ce possible.

Manifestement, l'Etre pour la mort, objet de notre question, ne peut avoir pour caractère celui d'un intérêt préoccupé de réaliser cette mort. D'une part ,en sa qualité de possible, la mort n'est ni un instrument manœuvrable, ni une chose-donnée, c'est une possibilité d'être qui appartient à la *réalité-humaine*. Mais en outre, se préoccuper de réaliser ce possible, cela ne signifierait ni plus ni moins qu'un travail pour amener le décès. Or par là même, la réalité-humaine se priverait de la base qui lui permet d'être précisément, comme *existance*, un Etre pour la mort.

Si donc, par l'Etre pour la mort on ne songe nullement à une « réalisation » de la mort, cet être ne peut pas signifier : s'arrêter à cette fin, ou à la possibilité de cette fin. Une attitude de ce genre consisterait dans la « pensée de la mort ». Semblable comportement réfléchit sur la possibilité, en se demandant quand et comment elle pourrait bien se réaliser. *S'abîmer* en réflexions subtiles sur la mort, cela n'a point, il est vrai, pour effet de dépouiller entièrement la mort de son caractère de possibilité ; la mort, même *abîmée* par ces réflexions subtiles, reste toujours « celle qui vient » ; mais en fait, ce procédé l'extênue, parce qu'il prétend disposer de la mort en se livrant à des calculs. Comme possible, elle ne doit alors montrer qu'aussi peu que possible de sa possibilité. Par contre, dans l'Etre pour la mort, s'il est bien celui qui doive ,en la comprenant comme *telle*, révéler la possibilité caractérisée, il faut que la possibilité soit comprise, sans atténuation aucune, *comme* possibilité ; il faut qu'elle prenne forme *comme possibilité* : il faut que, dans toute attitude envers elle, *elle soit supportée comme possibilité*.

Pourtant, c'est bien avec un possible, et avec la possibilité de ce possible, que la réalité-humaine est en rapport dans le phénomène de l'*attente*. Pour un état de tension dirigé sur quelque possible, celui-ci est susceptible de se présenter intact et sans entrave, en son éventuel peut-être : « peut-être que oui, peut-être que non, peut-être bien finalement que si. » Mais alors, avec le phénomène de l'attente, notre analyse n'a-t-elle pas affaire à une manière d'être envers le possible, qui serait identique à celle dont nous avons eu déjà à révéler le

caractère dans la préoccupation qui se met en quête de quelque chose ? Toute attente comprend et « a » son possible, en ce sens que ce vers quoi elle est *tendue*, c'est de savoir si, quand et comment ce possible prendra la réalité d'une chose-donnée. Attendre *(erwarten)*, ce n'est pas seulement détourner à l'occasion son regard du possible pour le reporter sur sa réalisation possible ; c'est, par essence, *être-attentif (warten) à cette réalisation*. C'est également au phénomène de l'attente qu'appartient le fait de sauter à bas du possible, pour ainsi dire, et de prendre pied dans le réel, pour lequel l'objet attendu est attendu. Surgissant du réel et se dirigeant vers lui, le possible est attiré dans le réel sous la forme de l'attente.

Maintenant, l'Etre pour la possibilité, tel que le signifie l'Etre pour la mort, doit se comporter envers la mort de telle sorte que celle-ci se dévoile dans cet être et pour cet être, *comme possibilité*. Cet Etre pour la possibilité, nous le désignerons terminologiquement comme l'acte de *s'élancer-par-avance (vorlaufen) dans la possibilité*. Mais n'y a-t-il pas, dissimulé sous cette attitude, un mouvement pour s'approcher du possible en lui-même ? Et alors, avec cette approche du possible, n'est-ce pas sa réalisation même que nous voyons émerger ? Pourtant, l'intention de ce mouvement d'approche n'obéit pas à la préoccupation de rendre disponible quelque chose de réel ; loin de là ! Dans cette approximation qu'accomplit le « comprendre », la possibilité du possible ne fait toujours que « grandir ». *Si proche en soit la proximité, l'Etre pour la mort, en tant que possibilité, est aussi éloigné que possible d'un quelconque objet réel.* Plus cette possibilité est comprise en l'absence de tout voile, plus nettement aussi la compréhension progresse au cœur de la possibilité, qui est *ici celle de l'impossibilité de l'existance en tant que telle*. La mort, en tant que possibilité, ne donne à la réalité-humaine rien à « réaliser », rien que la réalité-humaine puisse *être* en tant que réelle elle-même. La mort, c'est que soit possible l'impossibilité de toute espèce de comportement, de toute espèce d'existance. Par l'élan qui anticipe cette possibilité, celle-ci devient « toujours plus grande » : elle se dévoile comme une possibilité qui ne connaît absolument aucune mesure, ni un plus ni un moins ; elle se dévoile comme celle qui signifie la possibilité de l'impossibilité, hors de toute mesure, de l'existance humaine. Selon son être essentiel, cette possibilité ne fournit aucune assise qui permette de tendre vers quelque chose, de « colorier » le réel possible et d'oublier, en fin de compte, la possibilité elle-même. L'Etre pour la mort, en tant qu'il veut dire « s'élancer-par-avance

dans la possibilité », est ce qui tout d'abord *rend possible* celle-ci et ce qui la dégage comme telle.

Etre pour la mort, c'est s'élancer-par-avance dans un pouvoir-être *de* l'existant, dont le mode d'être comporte lui-même cet élan anticipateur. Par le dévoilement anticipateur de ce pouvoir-être, la réalité-humaine se révèle à elle-même quant à sa plus extrême possibilité. Or, se pro-jeter sur son pouvoir-être absolument propre, cela veut dire : pouvoir se comprendre soi-même dans l'être de l'existant ainsi dévoilé : « *exsister* ». L'élan-qui-devance s'atteste comme une possibilité de comprendre le pouvoir-être *absolument* propre, le plus extrême pouvoir-être, c'est-à-dire comme une possibilité d'*existance authentique*. La constitution ontologique doit en devenir visible, si l'on montre ce qu'est dans sa structure concrète l'élan qui anticipe la mort. Comment s'effectue la délimitation de cette structure en sa réalité phénoménale ? Manifestement, nous avons à définir ici quels sont les caractères de la révélation anticipatrice, ceux qu'elle doit nécessairement comporter pour pouvoir devenir, en toute pureté, compréhension de la possibilité absolument propre, inconditionnelle, indépassable, certaine, et comme telle indéterminée. Il reste à observer que comprendre, cela veut dire en premier lieu non pas contempler béatement une signification, mais *se* comprendre dans le pouvoir-être qui se dévoile par le pro-jet esquissé.

La mort est une possibilité *absolument propre* de la réalité-humaine. Son être pour cette possibilité révèle à la réalité-humaine son pouvoir-être *absolument propre*, dans lequel il y va radicalement de l'être de cette même réalité-humaine. Par là, il peut devenir manifeste à la réalité-humaine que dans cette possibilité de soi-même qui est son privilège, elle demeure arrachée au « On », c'est-à-dire que, par son élan-anticipateur, elle peut chaque fois s'arracher déjà à lui. Mais la compréhension de ce « pouvoir » ne fait que dévoiler la déperdition effective dans la banalité-quotidienne du « On en personne ».

La possibilité absolument propre est une possibilité *inconditionnelle*. L'élan-anticipateur fait comprendre à la réalité-humaine qu'elle doit assumer, et elle seule, le pouvoir-être dans lequel il s'agit de son être absolument propre. La mort n'« appartient » pas seulement indifféremment à chaque réalité-humaine propre : elle *revendique* celle-ci comme *individuellement esseulée*. Le caractère inconditionnel de la mort, tel que le fait comprendre l'élan-qui-anticipe, esseule la réalité-humaine avec elle-même. Cet esseulement constitue pour l'exi-

stance un mode de révélation de la « présence » *(Da)* qu'elle réalise. C'est lui qui manifeste l'échec de tous les autres modes de la réalité-humaine : Etre *prés* de ce qui la soucie, Etre *avec* les Autres, alors qu'il s'agit pour elle de son pouvoir-être absolument propre. Une réalité-humaine ne peut être *authentiquement elle-même* qu'à la condition de se rendre par elle-même possible pour cela. Si les modes d'être de la réalité-humaine, tels que souciance et assistance, échouent, cela ne veut pas dire qu'une frontière les sépare de ce mode d'être qui consiste à être authentiquement soi-même. Comme structures essentielles à la constitution de la réalité-humaine, ils sont tous ensemble condition de la possibilité d'une existance comme telle. La réalité-humaine n'est authentiquement elle-même que dans la mesure où elle se projette *comme* Etre *prés* d'objets qui la soucient, comme Etre « *avec* » d'Autres qu'elle assiste de ses soins, mais pour autant que ce pro-jet s'esquisse en premier lieu sur son pouvoir-être absolument propre, non pas sur la possibilité du « On en personne ». L'anticipation de la possibilité inconditionnelle met de force cet existant qui-anticipe, dans la possibilité d'être investi par lui-même et d'assumer par lui-même l'Etre qui lui est absolument propre.

La possibilité absolument propre et inconditionnelle est une possibilité *indépassable*. Du fait d'être pour cette possibilité, la réalité-humaine comprend que l'imminence qui s'offre à elle comme extrême possibilité de l'existance, est de se renoncer elle-même. Seulement, l'élan-qui-anticipe, loin de prendre la fuite devant la possibilité-indépassable, comme le fait l'Etre inauthentique pour la mort, se rend *libre pour* elle. Devenir, par cette anticipation, libre *pour* sa propre mort, c'est être libéré de la déperdition parmi toutes les possibilités qui s'entre-choquent au hasard ; si bien qu'alors les possibilités effectives, toutes celles qui se situent en deçà de cette possibilité indépassable, peuvent être soumises à un choix et à une compréhension authentiques. L'élan anticipateur révèle à l'existance son renoncement à elle-même comme sa possibilité la plus extrême ; ainsi brise-t-il tout raidissement qui s'appesantirait sur l'existance chaque fois atteinte. La réalité-humaine, par l'élan de son anticipation, se préserve de retomber en arrière de soi-même, en arrière du pouvoir-être déjà compris, et « de devenir trop vieille pour ses victoires » (Nietzsche). Libre pour les possibilités qui lui sont absolument propres, qui sont déterminées par la *fin*, c'est-à-dire comprises comme des possibilités *finies*, la réalité-humaine bannit le danger de méconnaître chez les Autres, à cause de son intelligence de l'existance qui est une intel-

ligence finie, les possibilités d'existance qui la dépassent ; ou encore, elle exclut le danger de les interpréter faussement, et de les ramener par force aux siennes propres pour échapper ainsi à l'existance effective, uniquement et absolument sienne. La mort, en tant que possibilité inconditionnelle, signifie bien un esseulement radical ; mais alors même qu'elle isole, la mort, en tant que possibilité indépassable, ne fait que rendre la réalité-humaine, en tant que réalité-interhumaine, compréhensive du pouvoir-être des Autres. Parce que l'élan qui anticipe la possibilité indépassable révèle à la fois toutes les possibilités situées en deçà de cette dernière, ce même élan offre la possibilité d'une anticipation existentielle de la réalité-humaine *totale*, c'est-à-dire la possibilité d'ex-sister en tant que *pouvoir-former-un-Tout* (ganzes Seinkönnen).

La possibilité absolument propre, inconditionnelle et indépassable est une possibilité *certaine*. La manière *d'en être* certain est déterminée par la vérité —le mode de révélation — qui lui correspond. Or, cette possibilité certaine de la mort, la réalité-humaine ne la révèle comme possibilité que d'une seule et unique façon : c'est que, par l'élan qui en est une anticipation, elle se *rende possible* pour soi-même cette possibilité comme son pouvoir-être absolument propre. La révélation de cette possibilité est fondée en la *possibilisation (Ermöglichung)* qui est une anticipation. A plus forte raison, pour se maintenir en cette vérité, c'est-à-dire pour *être certain* de ce qui se trouve ici révélé, faut-il cette anticipation. La certitude que présente la mort ne peut pas être calculée comme un résultat de statistiques énumérant les cas de décès survenus. Elle ne se tient absolument pas en une vérité qui serait celle d'une réalité-donnée ; celle-ci, dont la vérité consiste à être mise à découvert par la réalité-humaine, se présente à son plus haut degré de pureté, lorsque c'est l'existant en lui-même qui est amené à s'offrir au regard de l'observation théorique. Il faut tout d'abord que la réalité-humaine se soit adonnée aux faits positifs — ce peut être là sa propre tâche et une possibilité du Souci — pour qu'elle atteigne à la positivité pure, c'est-à-dire à l'indifférence de l'évidence apodictique. Si la certitude dans laquelle *est* la réalité-humaine à l'égard de la mort ne porte pas ce caractère, cela ne veut pas dire que cette certitude soit d'un degré inférieur à l'évidence apodictique ; cela signifie que *la mort n'appartient absolument pas au même ordre de degrés que les évidences concernant les réalités-données.*

Tenir-pour-vraie la mort — cette mort qui *est* toujours uniquement votre *propre* mort — cela atteste un tout autre genre de certitude; une certitude plus primitive que toute certitude concernant un existant qui se présente à l'intérieur du monde, ou concernant des objets formels; car ce dont il y a ici la certitude, c'est de l'Etre-dans-le monde. Comme telle, cette certitude n'exige pas seulement une attitude déterminée de la réalité-humaine; elle exige celle-ci elle-même dans la complète authenticité de son existance. Dans l'élan de son anticipation, la réalité-humaine ne peut que se certifier à soi-même son être absolument propre en sa totalité indépassable. C'est pourquoi l'évidence d'une donnée immédiate de la conscience, du Moi et des expériences-vécues, reste nécessairement en arrière de cette certitude qui se trouve résolue par l'élan anticipateur. Non point que pour l'évidence de cette donnée immédiate le mode d'appréhension manque de rigueur; mais c'est que, dès le principe, elle ne peut réellement tenir *pour vrai* (pour révélé) ce qu'elle veut au fond y « détenir » comme vrai: cette réalité-humaine que je *suis* moi-même et que, comme pouvoir-être, je ne puis authentiquement être que par un élan qui l'anticipe.

La possibilité absolument propre, inconditionnelle, indépassable et certaine, est à l'égard de cette certitude une possibilité *indéterminée*. Comment l'élan anticipateur révèle-t-il ce caractère de la possibilité privilégiée de la réalité-humaine? Comment la compréhension anticipante se projette-t-elle sur un pouvoir-être certain, continuellement possible, tel pourtant que le moment où l'impossibilité radicale de l'existance deviendra possible, reste continuellement indéterminé? Dans l'anticipation de la mort indéterminablement certaine, la réalité-humaine s'ouvre à une *menace* continuelle, à une menace qui provient de sa *présence* même. L'Etre pour la fin doit se maintenir dans cette menace; il peut d'autant moins l'aveugler, qu'il doit au contraire donner une forme à l'indétermination de la certitude. Comment la révélation authentique de cette menace continuelle est-elle existentialement possible? Toute compréhension s'accomplit en une certaine *situation-affective (Befindlichkeit)*. La *tonalité-affective (Stimmung)* met la réalité-humaine devant la déréliction où elle est *jetée* par « le fait de réaliser-sa-présence ». *Or, la situation-affective capable de maintenir ouverte la continuelle et radicale menace sur soi-même, menace qui monte de l'être de la réalité-humaine, de son être esseulé et absolument sien, cette situation-affective est l'angoisse.* Par elle, la réalité-humaine se sent en *présence* du néant de l'impossibilité possible de son existance. L'angoisse elle-même *s'angoisse pour* le pouvoir-être de l'existant ainsi déterminé; elle en révèle l'ultime possibilité. C'est que l'élan-anticipateur esseule radicalement la réalité-humaine; c'est qu'ainsi esseulée avec soi-même, la réalité-humaine devient certaine de la totalité de son pouvoir-être; et c'est pourquoi la compréhension de soi-même, que la réalité-humaine atteint ainsi par le fond, suppose cette angoisse comme situation affective fondamentale. L'Etre pour la mort est essentiellement angoisse. Une attestation infaillible nous en est donnée, « uniquement » indirecte, il est vrai, lorsque l'Etre pour la mort ici caractérisé convertit l'angoisse en une lâche crainte, et qu'en surmontant celle-ci il dénonce précisément sa lâcheté devant l'angoisse.

Voici donc projeté en une esquisse existentiale l'Etre authentique pour la mort; ses caractéristiques, nous pouvons les résumer de la façon suivante: *L'élan de l'anticipation dévoile à la réalité-humaine sa déperdition dans le « On en personne »; cet élan la met, hors de l'appui élémentaire qu'elle trouve dans ses prévenances soucieuses, devant la possibilité d'être elle-même, mais d'être elle-même en une liberté passionnée, affranchie des illusions du « On », en une liberté effective, certaine d'elle-même et s'angoissant d'elle-même: LA LIBERTE POUR LA MORT.*

Tous les traits qui appartiennent à l'Etre pour la mort et qui nous renvoient au contenu total de l'ultime possibilité de la réalité-humaine se concentrent sur un point: dévoiler l'élan anticipateur, l'élan constitué à travers eux; mais le dévoiler, l'épanouir et le fixer comme cela même qui rend possible cette possibilité. L'élan anticipateur étant ainsi délimité en son pro-jet existential, c'est la possibilité *ontologique* d'un être existentiel authentique pour la mort qui nous devient visible. Alors aussi, nous voyons émerger pour la réalité-humaine la possibilité d'un authentique pouvoir-de-former-un-tout; *pourtant, nous ne le voyons encore que comme une possibilité ontologique*. Certes, le pro-jet existential de l'élan anticipateur s'est attaché aux structures de la réalité-humaine que nous avions dévoilées antérieurement; cette esquisse a laissé la réalité-humaine se pro-jeter pour ainsi dire d'elle-même sur cette possibilité, sans lui proposer un idéal d'existence « positif », sans la contraindre « de l'extérieur ». Mais malgré tout, cet Etre pour la mort, existentialement « possible », reste existentiellement une exigence encore imaginaire. Que la réalité-humaine ait la possibilité existentiale de pouvoir authentiquement former-un-tout, cela ne signifie rien tant que la réa-

lité-humaine n'a pas elle-même témoigné du pouvoir-être ontique correspondant à cette possibilité. La réalité-humaine se lance-t-elle effectivement, chaque fois, dans un être pour la mort ainsi compris ? Est-ce uniquement par le fond de son être absolument propre, qu'elle *exige* un pouvoir-être authentique qui soit déterminé par l'élan-anticipateur ?

Avant de répondre à ces questions, il faut rechercher jusqu'à quel point *en général* et de quelle façon la réalité-humaine, par son pouvoir-être absolument propre, *rend témoignage* d'une *authenticité* possible de son existance ; mais son témoignage doit être tel qu'elle ne se contente pas de dénoncer cette authenticité comme existentiellement *possible ;* il faut que d'elle-même elle *exige* cette authenticité.

La question d'un pouvoir-être authentique de la réalité-humaine et de sa constitution existentiale est ici en suspens ; elle ne peut être amenée sur le terrain éprouvé des phénomènes que si elle s'attache à une authenticité possible de l'être de la réalité-humaine dont celle-ci rende elle-même témoignage. Si nous réussissons à découvrir phénoménologiquement ce témoignage, à mettre à nu ce dont il témoigne, alors de nouveau s'élèvera le problème suivant : *entre l'élan anticipateur de la mort, tel que nous l'avons esquissé jusqu'ici dans sa possibilité ONTOLOGIQUE, et le pouvoir-être authentique ATTESTE en fait, y a-t-il une connexion essentielle ?*

Martin HEIDEGGER
(Traduit par H. CORBIN).

LA NORME DU JOUR
ET LA PASSION POUR LA NUIT

Les pages dont nous présentons ici une première traduction française sont extraites du 3ᵉ vol. de la « Philosophie » de Karl Jaspers (pp. 102-116) (1). La section du livre où elles prennent place, analyse les relations existentielles avec la transcendance (défi et résignation, chute et essor). Mais ces relations, aussi bien que les « chiffres » de la transcendance qui se révèlent en elles et par elles, restent à l'état d'antinomies. *C'est uniquement dans cette situation-limite que s'accomplit l'authentique « transparition »* de l'existance *en rapport avec sa transcendance. Non pas un choix capricieux alternant entre des « objets » : mais conscience du péché toujours possible et toujours déjà consommé,* vérifiant *pour soi-même le « courroux de Dieu ». Se détachant des formes de révélations ou de mythes qui ne valent plus pour elle, c'est le contenu théo-logique que la philosophie, en s'accomplissant ainsi, fait transparaître (je pense ici à la « théologie de l'abîme » de Luther.)*

On ne peut donner ici toutes les raisons des équivalences adoptées : Dasein, *réalité-humaine ;* Existenz, *existance. Ce que l'on a cherché, c'est à maintenir, autant que possible, une équivalence avec la terminologie adoptée d'autre part pour la traduction de Heidegger. Ainsi donc, ce qu'il y a de commun entre ces deux formes de* l'Existenzphilosophie *apparaîtra plus facilement ; mais en même temps, on ne pourra pas ne pas discerner, nous semble-t-il, la différence profonde de leur propos initial.*

Henry CORBIN

(1) Philosophie. I. Philosophische Weltorientierung. II. Existenzerhellung. III. Metaphysik. Berlin, J. Springer, 1932.

. . . .

Notre être apparaît dans la réalité-humaine, en rapport avec deux puissances. Nous appelons leur manifestation existentielle : la Norme du Jour et la passion pour la Nuit.

I. - L'ANTINOMIE DU JOUR ET DE LA NUIT.

La Norme du Jour ordonne notre réalité-humaine ; elle exige clarté, conséquence, fidélité ; elle assujettit à la raison et à l'Idée, à l'Un et à nous-mêmes ; elle commande de réaliser dans le monde, d'édifier dans le temps, de parfaire la réalité-humaine sur une voie infinie. Mais à la limite du Jour parle quelque chose d'autre. L'avoir rejeté, ne procure aucun repos. *La passion de la Nuit* transperce tous les ordres. Elle se précipite dans l'intemporel abîme du Néant, qui attire tout dans son tourbillon. Toute construction dans le temps, comme manifestation historique, lui apparaît comme une illusion superficielle. Pour elle, la clarté ne peut frayer en rien d'essentiel ; ou plutôt, s'oubliant elle-même, c'est l'obscurité qu'elle saisit comme la ténèbre intemporelle de l'Authentique. Par un Falloir inconcevable, qui ne cherche même pas la possibilité de se justifier, elle devient incroyante et infidèle envers le Jour. Ni devoirs ni buts ne parlent pour elle ; elle est vertige et désir de se ruiner dans le monde pour s'accomplir dans la profondeur d'une abolition de tout monde.

La Norme du Jour connaît la mort comme une *limite ;* pourtant au fond, elle ne croit pas la mort, dès que l'existance se garantit son immortalité dans l'essor. En agissant, je pense à la vie, non pas à la mort. M'orientant sur l'édification de l'être dans la réalité-humaine, sur sa continuité historique, je pense encore, dans la mort, à cette réalité-humaine ; je pense à y agir, comme si la mort n'était pas là devant moi. La Norme du Jour fait risquer la mort, elle ne fait pas la chercher. J'ai le courage de la mort : pourtant, elle ne m'est ni amie ni ennemie. Tandis que la passion de la Nuit a avec la mort un rapport d'amie ou d'ennemie, amour ou frisson. Elle en a la nostalgie, tout en s'efforçant de l'arrêter ; la mort l'appelle, et elle fait de la mort sa compagne. La douleur d'une réalité-humaine vivant sans possibilité, aussi bien que l'allégresse vitale en l'abolition de tout monde, toutes deux, douleur et allégresse, au fond de leur nuit, aiment la mort. La passion connaît l'exaltation triomphante dans la mort ; l'ultime écroulement de cette exaltation, c'est encore

la conscience du repos tant attendu dans la tombe, après tous les égarements et toutes les souffrances. Cette passion est, en tout cas, trahison envers la vie, infidélité envers toute réalité, toute visibilité. L'Empire des ombres devient pour elle la patrie, dans laquelle elle vit véritablement.

Si je ne suis pas, dès l'origine, étranger à la réalité-humaine, si je ne répugne ni à la raison ni au Construire, alors l'empire de la Nuit devient pour moi dans la séquence de la vie, lorsque je m'empare du Jour, un monde qui s'accroît. Je me familiarise avec lui, fût-il encore lointain ; à la fin, il me reçoit comme mémorial-intérieur *(Erinnerung)* de la vie, lorsque, veillissant, je suis éliminé d'un monde de réalité-humaine devenu étranger. La Norme du Jour peut perdre pour moi son contenu, en s'épuisant pour moi. Mon être dans la réalité-humaine peut se lasser, et la passion de la Nuit devenir la fin.

Dans la marche assurée d'un Etre historique progressant dans la réalité-humaine, c'est vers l'Etre-révélé *(Offenbarwerden)* que gouverne la volonté ; le « Quand même » s'enfermant en un défi, se cabre contre toute révélation ; mais la passion de la Nuit *ne peut pas se révéler*, même si elle le voulait. Elle saisit le destin qu'elle veut et ne veut pas, en le voyant, et qui pour cette raison lui apparaît à la fois et libre et nécessaire. Elle peut dire : « C'est un Dieu qui l'a fait. » tout comme elle peut dire : « C'est moi-même qui l'ai fait ». Elle risque tout, non seulement dans le monde des buts de la réalité-humaine, mais là justement où elle semble ruiner *l'existance* elle-même, en transgressant les ordres, en violant la fidélité et son être personnel. La fin *(Ziel)* est cette profondeur de l'Etre qui pose l'homme en dehors de la réalité-humaine et qui l'anéantit. C'est le saut dans l'absurde. Dans l'angoisse de se trouver poussé à un destin absolument propre, réflexion et choix semblent être abolis, alors que tout est bien, pourtant, réfléchi et choisi comme en un mode insurpassable. Rien ne semble égaler la résolution de cette passion, résolution qui, demeurant invisible pour les autres, retient tout mouvement enclos en elle-même. L'Anéantir prend possession de l'homme tout entier. Même, la volonté de construire qui subsiste encore, est mise en service, lorsqu'elle semble opérer le contraire de ce qu'elle semblait vouloir.

La passion reste originairement obscure. L'obscurité est sa torture, mais aussi le secret capable de rompre tous les prestiges du Prohibé et du Voilé. Elle cherche tous les dévoilements et toutes

les clartés, pour apercevoir en toute pureté le vrai, l'indévoilable mystère, à la différence du caprice qui instaure un mystère artificiel, et qui par des nuées empêche le dévoilement d'une effectivité empirique banale. Dans l'obscurité pourtant, elle a bien sûrement de l'angoisse, mais c'est l'angoisse infinie dans la nécessité de ce destin où elle brise toute fidélité, et où le mystère absolu la pousse obscurément dans la mort.

Ainsi, en se saisissant elle-même, sûre de son Etre dans le Néant, bienheureuse et malheureuse, elle expie par sa mort ce qu'elle trahit et détruit dans la réalité-humaine. C'est à la seule condition de vouloir la mort, qu'elle se connaît en même temps comme vérité, et demeure vraie pour celui-là qu'elle n'a pas entraîné elle-même dans sa transcendance.

2. - ESSAI D'UNE DESCRIPTION PLUS CONCRETE

Décrire plus concrètement la manifestation de la passion pour la Nuit est voué à l'échec ; c'est que tout énoncé précis, poussé à la clarté du Jour, appartient par là même au Jour et est soumis à sa Loi. Dans la réflexion, le Jour a la primauté. Eclaircir l'obscurité, ce serait l'abolir, elle qui est à soi-même son origine. Toute manifestation concrète de la passion pour la Nuit, devient si on la décrit, artificielle et banale ; attirée dans la sphère d'une justification possible, elle est apparemment évanouie. C'est que le Jour se refuse à reconnaître ce monde de la Nuit. Il ne peut pas le vouloir ; il ne peut pas même l'accorder comme possible. Si éloigné est ce monde de toute discernabilité cogente (1), que le Jour peut réputer comme radicalement inexistant, absurde et non-vrai, ce qui est la substance transcendante de la Nuit.

C'est de la Nuit que je suis venu à moi-même. *L'assujettissement à la Terre*, la *Mère*, la *parenté du sang*, la *race*, sont le fond d'obscurité qui m'étreint et que la clarté du Jour métamorphose. Comme amour maternel et amour pour la mère, comme amour du sol natal et sens de la famille, comme amour de mon propre peuple, tout cela

(2) *Zwingend*. Ce terme désigne, dans la terminologie de Jaspers, ce qui *s'impose inévitablement* à quiconque peut comprendre. Le traducteur de la dissertation sur *Descartes et la philosophie*, Hans Pollnow, a habilement ressuscité le vieux terme français de *cogent* pour désigner une nécessité qu'il faut bien distinguer de toute « contrainte » psychologique au morale. *(N. du T.)*

est accueilli dans la conscience historique du Jour. Mais le fond demeure une puissance obscure. L'orgueil et le défi de cette proximité pour ainsi dire souterraine, peuvent se tourner contre la tâche spirituelle qui incombe à l'amitié dans les relations mutuelles d'existances entrées en contact. La puissance souterraine n'admet pas qu'on la traite comme relative, et elle ne se prévaut finalement que d'elle-même. Je dois me retirer en ce qui m'a enfanté, au lieu de saisir la vérité dans la communication existentielle du jour, laquelle s'effectue en se fondant sur cette vérité.

L'érotique (1) existe en tant que lien inconcevable en soi. La Norme du Jour fait de la réalité érotique l'expression d'une proximité existentielle ; elle la considère comme en étant la symbolique sensible, et par là même relative. Mais l'abandon dévorant à la passion, en trahissant tout, ne veut que soi-même. L'obscur Eros, reconnu comme absolu, tient la réalité-humaine comme telle pour néant. Cet Eros n'est pas la sexualité aveugle, laquelle existe plutôt comme impulsivité polygame, en dehors de la passion et par conséquent existentiellement impuissante ; mais il est l'attache qui s'impose en dehors de toute communication existentielle, et qui assujettit à l'objet sexuel présent dans son unicité comme à l'être authentique de notre moi-même. Réalité et existance sont culbutées, comme si aussitôt dans la transcendance seule avait lieu la rencontre dans laquelle s'évanouit l'être-soi-même. Sans le secours du Comprendre, cette passion est pourtant absolue. Sans aucune transparition *(Erhellung)* de la nature raisonnable des êtres qui se rencontrent, l'Un des deux ou tous Deux se précipitent dans la transcendance qui les anéantit. Le processus de la communication révélante, avec les tâches de réalisation qu'elle impose, leur devient une absolutisation mensongère, source de sa propre restriction. S'engloutir et se perdre, cela même fût-il ressenti comme une faute, telle est pour eux la vérité plus profonde.

Si la passion érotique est introduite dans le Jour par son attache existentielle à la vie et à la fidélité, inversement elle peut s'accomplir elle-même en exerçant sa puissance sur les amants qui immolent à la mort leur amour en tant qu'amour du Jour, en tant que fidélité, et par là s'immolent chacun eux-mêmes en tant qu'individualité propre. Sans savoir à cause de quoi ni pour quoi, ils sont conscients d'une éternité qu'ils saisissent avec passion et qui en ce monde, à

(1) A prendre en son sens originel : tout ce qui porte le mode d'être de l'*Eros*. *(N. du T.)*

cause de la trahison accomplie, exige aussitôt la mort. Si l'existance ne trouve pas la mort — alors qu'elle a commis la trahison — la réalité-humaine n'est plus dans ce monde qu'une réprouvée et une désolée.

Dans la mort d'amour, un choix serait consommé entre deux possibilités : entre l'amour comme processus où devenir moi-même en devenant révélé, et l'amour comme consommant l'obscure négation de toute manifestation. La trahison au profit de la passion, dont la possibilité une fois affrontée a mis alors tout le reste en question, n'apparaît plus comme un manquement éthique, mais comme une trahison elle-même éternelle, devant laquelle là où elle apparaît réelle, font halte non seulement la stupeur muette mais le respect, ce respect que l'on a devant l'inconcevable ; c'est que cette trahison elle-même semble avoir sa transcendance, dont la possibilité exclut la justification que trouve en lui-même un amour se réalisant avec bonheur dans le monde.

Car si la Norme du Jour donne tout d'abord la conscience d'un incomparable bonheur dans la communication, dans la vie par les idées, dans la tâche, dans l'idée et dans la réalisation, des démons pourtant qui avaient été refoulés lancent un appel, si la clarté est véritable, à la fin de ce monde clair.

La Nuit, à laquelle je me suis abandonné les yeux ouverts, n'est pas rien ; elle n'est pas le Mal comme si elle n'était que *cela*. Au-delà du Bien et du Mal, lesquels valent là où il y a encore décision, la Nuit est uniquement mauvaise pour le Jour, et celui-ci néanmoins sent que lui-même n'est pas tout. Au moment où me confiant à lui je me dégage de la Nuit, je n'ai pas la conscience absolue d'une Vérité exempte de faute, mais je sais que j'ai esquivé une exigence qui était impérative ; c'est à une transcendance que mon audience a été refusée, dans la mesure même où le Jour a été saisi, et avec lui la fidélité.

Dans le Jour, c'est la communication claire qui existe comme processus : dans la Nuit, c'est celle de l'unification momentanée en un anéantissement commun ,dans lequel l'Obscur se dévoile, pour ensuite replier ses ailes et attirer en lui-même. Ce qui s'est passé, reste enveloppé dans la Nuit qui l'a englouti. S'il y a des amants qui se sont trouvés face à face en cette possibilité et qui n'ont point prêté l'oreille au démon, ils ne le sauraient pas ; parce qu'une fois exprimé, ce n'est pas cela qui fut. Ils ont prêté l'oreille à la Norme du Jour et à eux-mêmes. Mais dans leur monde, jamais ne cesse une

hésitation de la conscience. La certitude la plus décisive du droit chemin s'effarouche, dès qu'elle prétend s'exprimer. C'est comme si quelque chose n'était pas en ordre, une chose qui jamais ne peut venir en ordre. Le Bien lui-même ne serait atteint que comme par une faute contre un autre monde.

Les *exigences de la Nuit*, qui ne doivent jamais être prises comme si elles pouvaient trouver une raison suffisante dans le Jour, sont *partout répandues*. Mentir pour la patrie, se parjurer pour une femme, ce sont là encore des actions que le regard peut discerner comme des manquements contre des ordres particuliers de la morale et du droit. Mais briser une attache déjà consentie, en échange du libre espace d'une vie personnelle créatrice, ainsi que Goethe le fit à l'égard de Frédérique, cela ne lui fut à lui-même jamais clair ni jamais justifié. De même encore, Cromwell assuma l'inhumanité au bénéfice de la puissance de son Etat, mais avec une conscience qui ne trouva jamais de repos parfait. En de telles situations, la réalisation historique, le Jour lui-même, sont fondés sur la violation de leurs propres ordres. Ici, dans la volonté d'hommes qui ont une action politique, se révèle quel est l'espace enserré par l'exigence de la Nuit, lorsque ces hommes, en cas d'échec, saisissent leur propre déclin : ils risquent tant de réalité-humaine historique, ils lui immolent tant de vies humaines, que leur propre réalité-humaine leur apparaît forfaite dans l'enchaînement à ce en quoi et pour quoi ils agissaient

3. - CONFUSIONS.

Ni l'impulsion pure ni la volupté, ni la curiosité inquiète ni l'extase, ne sont la profondeur de la Nuit, bien qu'elles puissent être des formes de sa manifestation ; pas davantage le désir de s'anéantir soi-même par défi ; ni le mauvais vouloir du refus qui se mure devant les Autres ; ni la volonté propre s'esseulant contre le général et contre l'ensemble : ni le nihilisme qui, vide de contenu parce que critique anéantissante, voudrait se donner du poids. Tous ces glissements représentent le *Négatif privé de substance ;* par leur caractère massif, ils cachent dans la réalité-humaine le véritable monde de la Nuit, ou bien ils ne le laissent subsister que comme le Mal pur, comme ce qui est abolissement, passion particulière et momentanée, pur arbitraire. Mais la Nuit, en tant que substantielle, est le chemin de l'engloutissement dans l'abîme qui n'est pas simplement Néant.

La Mort est sa loi, et cette loi ne laisse pas le monde du Jour s'effondrer en Néant. Celui qui, dans le principe, a violé radicalement la Norme du Jour par amour pour la Nuit, celui-là ne peut plus réellement vivre, c'est-à-dire vivre en construisant et dans la possibilité du bonheur. Brisé pour toujours par la trahison même qu'il a consommée, il n'est plus capable d'aucune décision absolue, au cas où il voudrait prolonger sa vie. La véritable passion est en un rapport intime avec tous les ordres qu'elle brise. Si elle ne va pas tout droit dans la mort, elle est alors une similitude vécue de la mort, parce que déchéance durant aussi longtemps que la vie, et que dans l'option même de la vie, elle est comme une déchéance rejetant dans l'ombre la fidélité. Elle ne sait rien d'elle-même, mais une proximité aimante peut en avoir la connaissance. Elle est la fidélité à la Nuit, en tant qu'existance se torturant, sans réfléchir sur soi-même, dans le processus d'une interrogation qui demeure sans réponse. Cette passion apparaît comme un renversement de l'existance, mais en tant que telle, elle ne signifie nullement se vouer à la volupté et à l'extase, à l'arbitraire et au défi ou à un abandon complaisant. Toutes ces choses peuvent être pour elle un moyen transitoire, mais avec ce centre imbrisable qui se maintient comme à la limite de l'évènement de la brisure.

Tandis que le monde de la Nuit — que l'homme aille dans la mort ou dans cet analogue de la mort qu'est une existance irréelle en chaque réalité — tandis que ce monde est un monde intemporel, le monde du Jour est un monde temporel, parce qu'il se contruit et se produit dans une histoire. C'est pourquoi la *réaction* pure et simple *contre la Nuit* montre, tout en se raidissant pour l'anéantir, que, si elle est intemporelle comme la Nuit elle-même, elle est soumise à sa propre loi, sans arriver au Jour des existances dans l'histoire. Ainsi en est-il de l'*ascèse* qui affranchit de tous les liens, des parents, de la terre, de la propriété, qui voit le diable dans tout ce qui est amour et dans toute allégresse de vivre ; elle ne devient spirituelle qu'au sens de ne se trouver liée à rien, mais elle n'est pas le monde du Jour. Elle détruit cette historicité qui consiste à édifier en sa forme spirituelle la réalité-humaine de l'existance ; c'est qu'elle en veut anéantir le propre fondement dans la Nuit ; elle ne connaît que ce dilemne : ou le Tout abstrait ou Rien. Sa spiritualité se prive de la Terre, alors qu'elle veut pourtant réaliser dans le monde l'Etre véritable, le réaliser tout de suite comme le général et le juste. Tandis que l'historicité consiste en un devenir qui sourd péniblement de la liberté en une matière impénétrable, l'ascèse la coupe de son principe *(Grund)* pour posséder le Vrai en un présent intemporel. Ainsi, cette réaction est-elle forcément une destruction pure et simple ; elle doit tomber dans la Nuit qu'elle voulait combattre. En consommant la ruine de la réalité-humaine, il peut lui arriver, par un revirement soudain, de se remettre aveuglément au service du principe *(Grund)* contre lequel elle s'était tournée tout d'abord. Ayant succombé totalement à la Terre, elle tourne alors en une illusion des plus confuses.

C'est à un autre niveau que se situe la *volonté d'existence, brutale et vitale*. Avec un horizon étroit — mais qui justement rend visible ce qui se trouve ménagé dans le monde en fait de puissance, de valeur et de jouissance — elle ne prétend qu'à elle-même. Elle rejette violemment de côté ce qui se met sur son chemin. A-t-elle atteint son but, son interprétation transforme tout. Ce qui était brutal et qui déterminait son existence, est maintenant oublié ou passé sous silence. L'ardeur aveugle de la mère pour son enfant, des époux l'un pour l'autre, de l'homme pour sa réalité nue et pour sa satisfaction amoureuse, cette ardeur peut être, en une barbarie opaque, le mur invincible contre lequel vole en éclats toute volonté de communication, la force furieuse qui n'entend rien, mais qui n'est pas la Nuit car elle est sans transcendance.

En contraste avec cette aveugle volonté d'existence, se dresse l'espace lumineux de l'homme qui devient, dans son monde, transparent à lui-même. Dans la passion même, il possède encore clarté et circonspection. Par lui s'exprime un Moi, avec qui ne cesse jamais la possibilité de communication. Il y a en lui une constance éprouvée, signifiant qu'il sera là lui-même de nouveau, comme celui qui m'a toujours rencontré. Il est la tension du perpétuel effort pour se dégager parmi les dangers de la chute et de la montée ; mais il y a également en lui la calme sérénité d'une conscience de soi qui a trouvé son fondement. Il prête l'oreille aux questions et aux arguments ; il reconnaît dans leur intermédiaire *(Medium)* une loi absolue, bien que celle-ci échappe à toute formulation matérielle et définitive. Il semble imbrisable, et pourtant infiniment souple. Il n'y a pas en lui de point inaccessible, mais une disponibilité sans réserve. La Norme du Jour s'offre à lui transparente, et il conçoit la possibilité de la vérité dans la Nuit de l'Autre.

4. - LES PRESUPPOSITIONS FONDAMENTALES DU JOUR. LEUR CARACTERE PROBLEMATIQUE.

Voici comment apparaît la présupposition fondamentale de la vie dans le Jour : que dans le fait de se révéler, et de se révéler sans mesure d'aucune limite, la transcendance s'accomplisse pour la volonté loyale, et qu'advienne, s'épanouissant en toute pureté, la vérité de son être. Mais cette présupposition devient problématique, dès que le monde de la Nuit est devenu visible au regard.

Dans le Jour, la *bonne volonté* est le but final de la réalité-humaine ; tout le reste n'a de valeur que par rapport à elle. Pourtant, la bonne volonté ne peut pas agir sans commettre de violation. Elle est livrée à la situation-limite du péché inévitable. La question se pose toujours de savoir ce que veut la bonne volonté dans la situation historique et concrète. La bonne volonté n'existe pas comme une forme générale, mais uniquement avec son propre accomplissement, dans lequel, là où elle a de soi-même une compréhension plus profonde ,elle touche au monde de l'Autre. Lorsque la bonne volonté prétend trouver en elle-même son achèvement, voici que sa limite lui devient sensible. Si, accomplissant à cette limite sa transcendance, elle se met elle-même en question, elle ne demeure absolue que dans la manifestation de sa réalité-humaine, comme Norme du Jour, norme qui confine à la Nuit. En tant qu'être du Jour, j'ai la bonne conscience de faire Ce qui est juste. Mais ce Juste échoue sur le péché qui l'enchaîne à la Nuit.

Dans le Jour, je vois la *réalité-humaine en tant que richesse du bel univers*, je connais la jouissance de vivre qui se reflète dans l'image de ma propre réalité-humaine, dans l'édifice du monde, dans la grandeur d'une perfection classique ou d'un anéantissement tragique, dans la plénitude de la manifestation des formes. Mais c'est à la seule condition que je sois leur miroir, que la Nature et les hommes ont cette sublimité. C'est la belle surface, telle qu'elle se présente au point de vue de l'homme qui voit et qui célèbre sa fête. Le Monde, uniquement vu ainsi est une Fantaisie flottante. S'y abandonner totalement et définitivement, c'est se trouver délié de la réalité de l'existance au profit d'une configuration d'images : par un renversement subit, voici le contemplateur lui-même livré à la désespérance de la Nuit qui semblait se tenir derrière lui.

Le Jour est lié à la Nuit, parce qu'il n'est lui-même le Jour que si *à la fin il échoue véritablement*. La présupposition du Jour, c'est bien l'Idée du Construire positif dans le devenir historique, au sein duquel le Subsistant est voulu comme durable d'une durée relative. Mais voici l'enseignement de la Nuit : tout ce qui devient doit succomber à la ruine. Le cours du monde dans le temps n'est point seul à faire que rien ne puisse subsister ; il règne, semble-t-il, une volonté que rien d'authentique ne puisse se survivre comme quelque chose de subsistant. Echouer, cela signifie expérimenter que l'achevé est aussi l'évanescent, expérience nécessaire elle-même pour l'achèvement et qu'il ne faut pas anticiper. Devenir réelle, pour authentiquement échouer, telle est pour la réalité-humaine dans le temps, l'ultime possibilité. Elle plonge dans la Nuit qui en était le fondement.

Si le Jour se complaît en lui-même, l'absence de l'échec devient la privation croissante de tout contenu réel, jusqu'à ce que finalement l'échec survienne de l'extérieur comme quelque chose d'étranger. Le Jour, certes, peut ne pas vouloir l'échec. Mais le Jour ne s'accomplit qu'à la condition d'accueillir en lui-même Ce qu'il n'a pas voulu, en l'accueillant comme Ce qu'il a connu dans une nécessité intérieure.

Si je saisis la *limite* où le Jour touche à la Nuit, je ne peux dès lors ni réaliser le contenu d'une existance historique dans un ordre pur et simple de légalité et de fidélité formelle, ni me précipiter dans le monde de la Nuit, à la limite duquel il faut me tenir pour faire l'expérience de la transcendance. La question subsiste bien de savoir si la désespérance devant le mystère de la Nuit n'apporte pas enfin l'ultime transcendance dans l'âme. Ici, nulle pensée ne décide, non plus que l'Individu ne décide en général ni pour les autres. Mais l'existance au Jour se tient debout dans une réserve profonde. Elle fuit l'orgueilleuse assurance de soi, la fanfaronnade qui se vante de son bonheur propre. Elle a connaissance de l'absolue douleur de la réalité-humaine, douleur que chaque transparition ne fait qu'approfondir dans son accablement et qui accomplit en silence l'inconcevable.

5. - LE PECHE POSSIBLE.

L'existance voudrait sauvegarder sa possibilité. Reculer devant la réalisation, c'est sa force originelle, là où ce recul signifie qu'elle se réserve encore pour le bon moment ; mais ce recul est une faiblesse, s'il signifie qu'elle n'ose pas faire le geste. Aussi, est-ce uniquement dans la jeunesse que je vis vraiment dans la possibilité pure. L'existance ne veut pas se gaspiller dans l'arbitraire, mais prodiguer sa réa-

lité-humaine pour ce qu'il y a d'essentiel. Si la décision est venue à maturité, s'il m'est arrivé de pouvoir me réaliser en prenant pied dans l'historique et que pourtant je me sois cramponné, plein d'angoisse, à une possibilité générale qui devient désormais problématique, c'est alors que j'échappe à moi-même par ce refus d'entrer dans le destin de mon Jour. La crainte qui s'effarouche de toute fixation dans une profession, dans le mariage, dans un contrat, qui recule devant tout attachement irrévocable, cette crainte-là empêche que je devienne réel, si bien que finalement ce qui aurait pu être en moi origine, je le laisse s'évanouir dans le vide comme une existance simplement possible. Ayant ainsi laissé passer l'heure, je ne me précipite pas même dans l'abîme de la Nuit. Je me refuse au Jour aussi bien qu'à la Nuit, si je me réserve, et je n'arrive ni à la vie ni à la mort.

C'est par conjecture seulement que je vis dans la possibilité illimitée : vaste, humain et libre avant toute réalisation, et supérieur à toutes les étroitesses, mais vide en fait, rempli d'exigences, je vis dans une contemplation qui est un jeu. L'Existentiel, c'est la volonté de se limiter et de se fixer dans la réalité-humaine : c'est elle qui pénètre dans la situation où il *faut* qu'une décision se décide ; de la possibilité envers tout, surgit l'Unique et Seul. Cette pénétration n'est point due à une activité qui tranche en toute clarté. Me réaliser en limitant mes possibilités, cela signifie un combat dans lequel cet avènement à moi-même s'oppose à moi, à distance, comme un ennemi. Je me fais donc arracher de moi mon destin, que j'entre dans le Jour ou que je me livre à la Nuit. Mais le péché, c'est *d'esquiver la réalité*.

Mais alors le péché plus profond consiste dans le *rejet de la possibilité qui chaque fois est autre*. Dans l'abandon qui se livre à la passion, le chemin suivi est une marche à la disparition ,et celui qui s'y engage, se refuse à l'amour constructif, à l'amour qui s'empare de la vie. Mais dans son activité constructive, celui- là s'interdit de s'offrir soi-même en don à la mort.

L'existance est comme telle consciente d'un péché. Dans la Norme du Jour le péché est là, *à la limite* où se révèle quelque chose d'Autre, qui vous met radicalement en question comme la possibilité qui a été rejetée. Dans la passion le péché est là, comme *en faisant partie dès l'origine* ; dans sa profondeur, la passion connaît un péché, mais il y a impossibilité de dire : elle connaît une expiation, mais il n'y a pas d'action précisable.

La transparition *(Erhellung)* du péché n'est pas le chemin vers une fausse justification de la passion ou du Jour — car c'est au-delà de toute justification que passion et Jour se tiennent comme principes dans l'absolu ; à plus forte raison, n'est-elle pas cette sentimentalité qui attache de la valeur à tout ce qui vit et à tout ce qui se tourmente. La transparition du péché est née du frisson d'effroi devant la passion : elle est le savoir qui a connaissance de sa possibilité ; elle concerne la conscience du péché qu'a le monde du Jour en se limitant et en se défendant. Tandis que dans la Nuit il n'est point philosophé.

6. - GENIE ET DEMON DANS LA LUTTE POUR L'EXISTANCE

Si je subis l'ensorcellement du *Démon*, je suis entraîné vers un amour qui a la nature de la Nuit ; si je n'ai pas l'audace de goûter à cet amour, je suis guidé par le *Génie* vers l'enthousiasme aimant, dans la claire lumière du libre essor. L'amour qui subit l'ensorcellement, se sait privé de conseil ; il perd tout milieu terrestre, il devient complètement transcendant ; il veut dans l'anéantissement la consommation. L'amour, par contre, dans la clarté de la direction qu'il reçoit du *Génie*, se sait sur la voie ; il jouit de l'union éprouvée et sûre, dans la communication avec l'être raisonnable de l'Autre : il veut vivre dans le monde.

L'apparition de l'existance dans sa transcendance, le *Démon* la fait se liquéfier. Elle ne cherche pas son destin. Déjà l'enfant est capable de percevoir et même de rayonner le douloureux ensorcellement, lequel devra ensuite traverser des métamorphoses que l'enfant, devenu homme, ne niera ni affirmera, mais subira sans les comprendre. La marche du destin engage l'existance qui obéit au Démon, dans la voie de la cruauté et de la dureté, sans qu'elle le sache ni le veuille. L'existance éprouve l'inexorable nécessité qu'elle subit tout autant qu'elle la fait. Elle est capable d'arriver à soi-même comme à une forme de réalité-humaine, sous l'aimante protection d'autres existances et à l'abri des ordres en dehors desquels reste quand même toujours le Démon auquel elle doit prêter l'oreille. Cet ensorcellement demeure voilé à l'enfant par la fougue et par le jeu ; un jour, si le Génie protège et impose au Démon ses limites, l'ensorcellement se transformera en cette douceur qui pourtant, comme

amour clair-voyant, restera lointaine même dans le plus intime rapprochement.

Par contre, l'existance révélée du Jour, sous la conduite du *Génie* qui la guide dans son apparition, parvient à la claire expression de sa réalité temporelle, à l'identité de son intérieur et de son extérieur. Elle pense ce qu'elle dit, et elle est d'accord avec soi-même parce qu'elle s'aime elle-même dans cette voie vers la clarté. Et elle est en lutte avec soi-même parce que, soumettant toute chose à l'enquête et à la critique, elle doit douter de tout, donner audience à tout, et parce qu'elle est capable de se mettre à la place de chaque autre. Elle recherche le valable, la forme qui configure *(Gestalt)*, tout ce qui est en puissance d'être *dit* et exprimé dans la communication aux hommes comme tels. Elle se sait libre ; c'est par son acte qu'elle saisit son destin avec l'Idée d'une voie de compréhension possible. Elle est dure par clarté, tendre parce que secourable. Elle recherche la lutte, parce que la lutte est le moyen, le milieu *(medium)* où elle accède à soi-même. Elle existe par soi-même, et en cela elle se sent forte ; elle existe par un Autre et, en invoquant son Génie, elle se sent trembler en face du Démon, lorsqu'il pénètre dans son cercle. Elle est constante et sûre et, parce que vivant complètement dans ce monde, elle devient, en toute vérité, la compagne du destin de l'Autre. La fidélité est son essence, elle se perd soi-même avec elle. Elle ne vit qu'en assumant activement dans le monde des tâches qui soient siennes et qui soient essentielles.

Quelque schématisée que soit toujours la polarité du Jour et de la Nuit, c'est lorsqu'elle devient objet de pensée que le caractère problématique de la réalité-humaine par rapport à sa transcendance, se trouve haussé jusqu'à la limite possible. Je ne sais pas ce que c'est. Comme être du Jour *(Tageswesen)* je me confie à mon dieu, mais avec angoisse devant des puissances étrangères que je ne puis saisir. En proie à la Nuit, je m'abandonne à la profondeur dans laquelle, tout en m'anéantissant, elle se transforme en vérité qui consume mais qui accomplit.

7. - LA QUESTION DE LA SYNTHESE DES DEUX MONDES.

Les deux mondes sont relatifs l'un à l'autre. Leur séparation n'est qu'un schéma de la transparition, schéma qui est pris lui-même dans un mouvement dialectique. Ce qui apparaissait comme Norme du Jour se renverse en abîme de la Nuit, si l'Unique, dont il y va pour le Jour, se dresse contre la clarté du général et devient lui-même l'absence de norme. Inversement, ce qui apparaissait comme Nuit devient fondement du Jour, si la déperdition dans la Nuit se convertit en une construction qui a bien connaissance de son fondement obscur, mais qui maintenant le renie et combat ce qui fut jadis sa propre origine.

On voudrait *penser une synthèse des deux mondes*. Mais celle-ci ne s'accomplit en aucune existance. Ce qui réussit dans la singularité respective de chaque cas historique, non seulement ne représente pas objectivement un achèvement, mais subjectivement aussi reste quelque chose de brisé. C'est l'idée même d'une synthèse qui est impossible. Car l'Etre comme réalité-humaine dans le phénomène des existances, est dans le monde du multiple l'effective limitation de l'individuel, dont le sens reste en fin de compte inexprimable et inimitable. La synthèse, pensée comme possible en général, c'est une question qui se pose, non pas une tâche qui s'impose. C'est uniquement comme absolus que les deux mondes sont eux-mêmes. Savoir avec lequel des deux j'ai signé un pacte, cela ne se montre à moi que dans la continuité concrète de l'action, pour autant que celle-ci peut être interprétée comme une décision qui décide de cette question : auquel des deux mondes ai-je accordé absolument la préséance ? lequel des deux n'admetté-je que comme relatif à l'autre ? La Nuit peut tolérer la finalité relative et observer un ordre, aussi longtemps que cela peut aller sans qu'il soit touché à elle-même. Le Jour donne permission pour l'aventure, pour l'ivresse limitée et disciplinée comme pour une tentative qui n'engage à rien, dont l'absolu sérieux est absent, un simple regard sondant l'abîme. Le bonheur apparent de la synthèse, ou bien n'est pas sans un manque ou bien n'est pas sans trahison. Le manque, dû à un recul devant l'abîme, fait que l'existance au Jour, où que ce soit, est une existance sans fondement. La trahison de la norme du Jour, de l'homme individuel, de la construction de la réalité-humaine, la trahison de toute foi, rend la Nuit obscure en un péché impuissant à se révéler. A la surface, par contre, subsisterait l'inconséquence qui réalise tout par hypothèse, et qui en vérité n'est rien. La profondeur de l'existance n'est que là où elle connaît son destin ; *ou bien* je ne suis pas un initié, et alors je n'ai pas touché aux Portes de la mort ni à la loi de la Nuit ; *ou bien* j'ai forfait la vie, j'ai donc suivi la Nuit

et mis en pièces la Norme du Jour. C'est une illusion de vouloir être en même temps Vie du Jour et Profondeur de la Nuit. L'ultime vérité est le respect craintif devant l'Autre et la douleur du péché.

C'est uniquement dans les crises de l'existance qu'il y a décision. Dans ces crises, les contraires sont possibles : ou bien abandonner le Jour et à la place de la volonté de vie et d'œuvre, dresser l'amour de la Mort ; ou bien du fond de la Nuit être rapatrié au Jour, en y prenant la Nuit elle-même pour fondement. Mais quand et comment cela est-il possible ? où y-a-t-il déjà une décision éternelle ? Où un renversement est-il encore possible ? Cela, aucun savoir ne le sait, mais l'individu tout seul dans son histoire temporelle, et jamais exprimable pour soi-même de façon définitive. Ce ne sont donc pas même deux voies que je pourrais connaître et entre lesquelles alors je choisirais. De la discussion qui-fait-transparaître *(erhellende)*, il faudrait tomber dans la fixation objective du schéma pour rendre possible un choix de ce genre, et ce choix ne serait plus un choix existentiel. Les deux mondes sont une polarité qui jamais ne devient claire ; l'un s'enflamme à l'autre. Je peux les opposer en les faisant transparaître, je ne peux par la pensée connaître leur être.

8. - TRANSPARITION MYTHIQUE.

La transparition mythique également s'effectue par la constitution-en-objets, en objets ayant une figure, de deux puissances. Pourtant la forme objective de cette réalité insaisissable, qui n'est pas liée à la polarité simplifiante des « deux », se presse plutôt en premier lieu vers les *dieux multiples ;* elle se concentre ensuite dans la *dualité* de la divinité et d'une puissance anti-divine ; elle se dépose finalement *dans la divinité elle-même*, en tant que l'expérience est faite du *courroux* de cette divinité.

Le *Polythéisme* est le monde dans lequel l'Un demeure à l'arrière fond. Par le fait que je sers plusieurs dieux, je puis reconnaître les droits de chaque puissance de la vie. Avoir fait toute chose en son temps et en son lieu, sans poser de question sur la possibilité de la coexistence, cela donne à chacun une consécration divine qui fait partie de lui-même ; cela permet la réalisation de tous les possibles, mais ne connaît pas la décision éternelle. Ici, la passion pour la Nuit peut trouver sa réalisation positive, mais pourtant limitée. Il peut se faire que la lutte avec les Puissances du Jour devienne visible, mais

elle ne devient point telle en principe, comme une lutte éternelle dans la transcendance. Les divinités telluriques se tiennent à côté des dieux célestes. Liées à un point de l'espace, obscures dans leur fondement abyssal, en elles, chaque fois, la Terre devient absolue un instant. Les dieux de l'ivresse extatique sanctifient l'oubli de soi ; le culte de la Nuit se réalise, éphémère, dans l'extase mystique ou dans la fureur des bacchantes ; il y a Shiva qui anéantit dans sa danse, dans le culte de qui la passion de la Nuit semble se donner la conscience de la vérité.

Le caractère positif de la Nuit est, dans le Polythéisme, accepté d'une façon en quelque sorte naïve. Mais si l'antithèse des « Deux » devient la forme de la conscience transcendante, alors la Nuit devient la Puissance antidivine, elle devient elle-même un Dieu, mais un Dieu non-vrai. Le *Dualisme de la transcendance* pose chaque fois, de toutes les antithèses pensables, celle qui est négative. Dans la lutte de ces contraires, l'homme se range d'un côté : avec Dieu contre l'Anti-Dieu, avec la lumière, le ciel, le Bien, la construction active contre la Nuit, la Terre, le Mal, l'Anéantissement. La Nuit survit sous la forme du Diable, là où on ne croit plus en elle comme en un principe absolu.

La pensée dualiste fait pourtant l'expérience qu'il *ne peut subsister dans la transcendance aucune antithèse. Ou bien* les antithèses, distinctement pensées, deviennent antithèses à l'intérieur du Jour, telles que le Bien et le Mal ; il reste alors la tâche de saisir l'Autre par une nouvelle Antithèse qui, de la même manière, et parce que transposée dans la clarté, glisse à son tour vers le Jour. *Ou bien* les antithèses se renversent dans leur signification (affirmation de soi-même et abnégation, Esprit et Ame, Etre et Non-Etre). Ce qui devait caractériser la Nuit devient le Jour, et inversement.

C'est pourquoi le mode ultime de figuration *(Verbildlichung)* transcendante place *la Nuit dans la divinité elle-même*. La divinité reste l'Unique, mais dans sa réalité insaisissable elle tient des conseils dont le sens nous est inconcevable, elle suit des voies qui ne sont jamais les nôtres. Ce n'est qu'en apparence que le « courroux de Dieu » peut devenir compréhensible comme châtiment. Il est regardé comme une explosion de la divinité, qui visite les crimes chez les enfants et les enfants de leurs enfants, et qui révèle son courroux dans les catastrophes du monde et de peuples entiers. L'homme réfléchit sur les moyens d'apaiser le courroux de Dieu, recourant à des ressources magiques d'abord, antimagiques ensuite.

s'efforçant à une vie exempte de péchés. Il fait l'expérience qu'une telle vie n'est pas réalisable, ou que le courroux le frappe, alors même qu'il ne se croit conscient d'aucune faute précise. C'est pourquoi la figuration sensible du Courroux divin doit disparaître. A ce courroux ne correspondent ni l'humeur du tyran sanguinaire, ni la légalité juridique du juge qui exige : œil pour œil, dent pour dent. Ces images se fanent comme n'étant que les simples signes du plus profond Insaisissable ; cet Insaisissable, que la conscience transcendante peut constater, mais non point amener à transparaître à l'aide de la pensée, c'est que Dieu lui-même crée et *pré*détermine le « Vase » de son courroux. Ce que je suis comme être de la Nuit *(Nachtwesen)* : c'est Dieu qui m'a créé dans son courroux. Là où j'obéis à la passion de la Nuit : c'est le courroux de Dieu qui l'a voulu. Cette pensée se scinde en elle-même, et seule subsiste alors la force de cette Parole : « le Courroux de Dieu ».

Karl JASPERS.
(Traduit par H. CORBIN).

PRÉCIEUSE GUIRLANDE

DE LA

LOI DES OISEAUX

PRÉFACE

Le lecteur européen de cette « Loi des Oiseaux », même s'il est déjà versé dans les Écritures du Bouddhisme, se défendra difficilement des préventions de son esprit à l'égard des animaux. A travers l'abîme qui sépare l'homme des espèces les plus évoluées, il considérera un poème sur le bouddhisme des oiseaux comme une fantaisie littéraire. Dans l'Inde, cependant, cet abîme ne fut jamais qu'une légère dépression apparemment franchissable. On y voit, encore aujourd'hui, les animaux domestiques ou libres, vivre parmi les hommes avec une familiarité émouvante. C'est ainsi que l'universalité du Bouddhisme n'est pas limitée à l'homme. L'universalité totale, étendue à tout ce qui vit au-dessus et au-dessous de lui, est l'essence même de la doctrine. Un concile d'oiseaux ne sort donc pas de l'orthodoxie, et le texte présenté par Mademoiselle Meyer est une œuvre pieuse, au même titre que les variations sur les Jâtakas, où la littérature tibétaine a trouvé ses plus nombreux sujets d'édification. C'est à l'homme que devait revenir le mérite de la conversion des oiseaux. Un grand roman tibétain nous apprend que le truchement fut un malheureux prince indien, avatar d'Avalokita et fils d'un roi de Bénarès, devenu coucou par accident, et dont l'histoire est une des plus jolies inventions issues de l'inépuisable légendaire indien.

En dépit des apparences, Mademoiselle Henriette Meyer n'a pas entrepris une tâche facile. Rendre en français le langage prêté par des bouddhistes tibétains à des oiseaux himalayens de mœurs, de caractère, de nom même parfois inconnus à notre ornithologie, présentait plus d'écueils que les développements discursifs de traités

plus classiques et plus sévères. De là, de menues obscurités qui empruntent un peu au mystère inhérent au langage des bêtes.

Au Tibet, encore privé de l'impression mécanique, les œuvres populaires sont plutôt transmises par tradition, moins répandues par le livre et, partant, encore très ignorées de l'érudition européenne. La rareté des exemplaires de la « Précieuse Guirlande » traduite par Mademoiselle Henriette Meyer et aussi l'originalité du sujet méritaient que nous fût révélé ce naïf témoignage de l'accession du peuple-oiseau au désenchantement humain.

J. BACOT.

INTRODUCTION

Au Tibet comme en Inde, — car l'influence indienne est partout très sensible au Tibet —, le Coucou qui est l'annonciateur du printemps, est le symbole de tout ce qui est bon, heureux pour les êtres. De plus, indifférent aux devoirs de la vie de famille, il reporte sur d'autres le soin de sa progéniture, dépose ses œufs dans le nid des oiseaux voisins afin d'échapper ainsi à l'âpreté de la lutte pour la vie qui en est la conséquence. Instinctivement, il se conforme aux principes essentiels de la loi du Boudha, il dédaigne les biens matériels, se contente de la nourriture au jour le jour et n'accumule ni par avarice ni par ambition. Plus sage que les hommes, il leur enseigne la sagesse : c'est ce qui explique le prestige dont il jouit en Orient.

Dans ce poème, le Coucou, métamorphose du divin protecteur du Tibet, le Bodhisattva Avalokitésvara, le Coucou perd toutes les caractéristiques purement animales pour exprimer les pensées, les doctrines, la manière de vivre des humains.

Il convoque tous les oiseaux, grands et petits, pour réaliser leur conversion et tous, après avoir écouté silencieusement leur protecteur, découvrent, d'eux-mêmes, les causes des misères et des douleurs qui accablent les êtres. D'où cette tonalité pessimiste du poème : pessimisme de sage, de clairvoyant, d'ami de la vérité qui ne conduit pas au désespoir mais à la connaissance. La source du mal universel, c'est l'ignorance.Combattre l'ignorance, c'est réaliser la Bonne Loi. Il faut plus de courage pour s'arracher au mal que pour le subir. Savoir, c'est saper dans leur fondement même les racines de la douleur.

D'où cette conclusion joyeuse d'un poème aux constatations attristantes, et ces chants et ces danses que des esprits chagrins qualifieront peut-être de puérils et qui couronnent la rencontre mémorable de tant d'oiseaux philosophes. Ils sont en effet conformes aux mœurs du Tibet, où la danse revêt un caractère sacré : le Bouddha lui-même, le Sage suprême, en dansant, n'abdique rien de son indéniable sainteté.

Si on oubliait que la vérité est de pénétration lente ; qu'il faut dire et redire sous mille formes les mêmes choses pour en imprégner la mémoire, ces discours variés dans leurs formes, mais identiques dans le fond, paraitraient d'insipides répétitions. Mieux vaut considérer que la fréquence de la répétition vient faciliter l'accomplissement des actes qui annihilent la douleur.

D'autre part, cette « Précieuse Guirlande de la loi des Oiseaux » n'est pas sans charme poétique.

Ses courtes mais brillantes descriptions en prose, ses vers aux rythmes variés (1) dont il est hélas ! impossible de rendre l'expression musicale que produit le fréquent usage de l'allitération (2) ont valu à ce poème une grande popularité au Tibet. D'inspiration bouddhique, mais d'une forme rare et beaucoup plus vivante que toutes les productions religieuses et littéraires composées par des lamas — seuls les lamas sont lettrés au Tibet —, il a recueilli l'approbation unanime du peuple, qui le récite par cœur.

Ce poème si goûté des Tibétains s'intitule « Bya c'os rin c'en sp'r'eng ba » *(Précieuse Guirlande de la Loi des Oiseaux). Son titre abrégé est* « Bya c'os » *(Loi des Oiseaux) et se prononce* Tcha tcheu *dans le dialecte de Lhassa. Nous en donnons ici pour la pre-*

(1) Les vers Tibétains sont des vers blancs d'inégale longueur. Ici le nombre des pieds varie de six à onze et plus. En général tous les vers d'un discours sont égaux ; parfois des vers de six pieds alternent avec des vers de huit (discours de l'aulouette p. 87).

(2) Parfois le nom de l'oiseau fait assonance avec la finale qu'il répète. Le Coucou en tibétain s'appelle *Khou p'young* et la finale des vers est *coucou ou cou* comme son cri (p. 80). De même est imité le cri du Faucon indien : *Kiki-Kiki* (p. 90). La Bergeronnette (p.83) a pour nom *ting ting* et la finale des sentences est *ting ring*. La Colombe (p.85) a pour nom *dig dig* et la finale des sentences est *tug thug*. Le Coq (p.86) a pour nom Khim bya dé p'o et la finale des sentences est *é-go*.

mière fois, dans une langue européenne, une traduction intégrale (3) d'après le texte publié en tibétain à Calcutta. (4)

Quoique visiblement influencée par le bouddhisme indien, c'est une œuvre purement tibétaine qui n'a pas été traduite du sanscrit, comme la plupart des ouvrages canoniques qui sont parvenus à notre connaissance.

Espérons que ce petit poème enfantin, d'apparence seulement, et qui renferme tant de pensées profondes, rencontrera auprès du lecteur européen la sympathie qu'il a trouvée dans son pays d'origine.

Henriette MEYER

(3) Un fragment de ce poème a été inséré dans la revue « Mesures » du 15 janvier 1937.

(4) Baptist Mission Press (1903) par Satis Chandra Acharyya Vidyabhusan. Malheureusement l'état actuel de la bibliographie tibétaine ne nous permet de connaître ni le nom de l'auteur ni la date de l'ouvrage.

LA LOI DES OISEAUX

BYA C'OS

Voici un ouvrage appelé
« Précieuse Guirlande de la Loi des Oiseaux »

Om Svasti
Bonne Chance !

Dans la langue des Dieux, dans la langue des Nâga (1)
et des Yaksa (2),
Et dans les langues des Kusmânda et des hommes,
Et dans les voix de tous les êtres autant qu'il en existe,
Dans toutes les langues, la Loi, je l'ai enseignée.

Or donc, une fois, en un temps lointain de l'Age Heureux, à la frontière de l'Inde et du Tibet, il y avait une précieuse montagne boisée appelée *Rin-po-c'e-sdug-pa* (Aimable Joyau), ermitage du Grand Magicien Saraha (4) et de beaucoup de magiciens qui vécurent aussi cachés sur ce sommet himalayen éclatant de blancheur. Là, satisfaits, le Lion et la Lionne, (5) à la crinière bleu turquoise, s'étalent majestueusement. Sur ce versant de la montagne, à perte de vue, jusqu'à l'orient et jusqu'au midi, sont éparpillés des oiseaux de bon augure ayant à leur tête le Tétras, Oiseau divin. Et, là aussi, des bêtes fauves : Cerfs, Argalis, Antilopes et d'autres, naturelle-

(1) Serpents.

(2) Démons.

(3) Vampires.

(4) Il apparaît que le nom de Saraha est celui de plusieurs auteurs d'époques différentes, mais il désigne ici le type accompli du « Parfait », saint et faiseur de miracles.

(5) Ces deux lions personnifient les glaciers de l'Himalaya.

ment exempts de soucis, vivent en jouant, en folâtrant, en sautillant.

Le midi, le nord, le couchant sont embellis de nombreuses variétés d'arbres : forêts de santals, d'agalloques, de mirobolans, de terminaliers, d'oliviers, de noyers, de bouleaux, etc... Les quatre bords de la montagne, avec leurs saillies de rochers des plus magnifiques, sont d'une beauté parfaite. Là, dans toutes les directions, au pied de cette montagne, des oiseaux royaux : Vautour royal, Garuda (6), etc..., vivent et se livrent au plaisir de voler. [On y voit] des lacs, des étangs, des marais, des prairies, des eaux de roche, des eaux de glace et des eaux d'argile et sur cette fluidité d'eaux murmurantes, beaucoup d'oiseaux aquatiques : Oies Royales, Poules d'eau, Choucas, etc... Beaucoup d'oiseaux des bois : le Paon, le Perroquet habile à parler, le Rossignol, le Corbeau, etc..., ornent le sommet de ces forêts.

I

Pour enseigner la Loi à la gent ailée, le vénérable Avalokitesvara, métamorphosé en un Grand Coucou, Roi des Oiseaux, demeurait, jour et nuit, depuis plusieurs années, immobile, en profonde méditation, sous un grand santal, lorsque, un certain jour, Maître Perroquet se présente au Grand-Oiseau et lui tient ce langage :

« *Ehou ! Trésor de Grand-Oiseau !*
Depuis l'an dernier jusqu'à maintenant,
Sous l'ombre fraîche d'un santal,
Tu demeures accroupi sans mouvement,
Silencieux, sans une parole.
Est-ce que quelque chose irrite ton cœur ?
Le Grand-Oiseau exprimera-t-il sa pensée ?
Qu'il daigne accepter ces fruits, quintessence des graines. »

C'est ainsi qu'il parla.

Le Grand-Oiseau lui répond en ces termes :

« *Hélas ! écoute donc, Perroquet, toi qui sais parler :*
J'ai traversé cet océan des transmigrations,
Où pas un seul être n'a de réalité.
Ici-bas, les corps, jusqu'au dernier des êtres nés, vous les voyez mourir :
Le désespoir est d'avoir tué pour vous nourrir et vous vêtir.
Les forteresses, jusqu'aux dernières construites, vous les voyez s'effondrer :
Le désespoir est d'avoir, avec vos mains, élevé de la terre et des pierres.
Ici-bas, les biens, jusqu'aux derniers amassés, seront emportés par l'ennemi :
Le désespoir est, d'avoir par avarice, accumulé et caché.
Les amis intimes jusqu'aux derniers réunis seront séparés :
Le désespoir est d'avoir, par amour, formé des pensées d'attachement.
Les enfants, jusqu'au dernier élevé, se dresseront en ennemis :
Le désespoir est d'avoir porté et chéri ceux qui ont germé dans votre corps.

Parents réunis et amis intimes,
Enfants élevés et richesses accumulées
Sont tous semblables à l'impermanente illusion
Parce que, où que ce soit, il n'y pas de réalité.
Mon esprit a donc renoncé à toute activité.
Afin de réaliser pleinement de fermes résolutions,
Sous l'ombre fraîche d'un arbre de santal,
Je demeure solitaire et silencieux.
Immobile et recueilli, je médite.
A tous les Grands-Oiseaux et à toute la gent ailée,
Va, de ma part, répéter ce discours. »

C'est ainsi qu'il parla.

* * *

Alors le Perroquet, habile à parler, à tous les grands et petits oiseaux, donne le signal. Le Paon prend le commandement des Oiseaux de l'Inde ; le Vautour se met à la tête des Oiseaux du Tibet ; l'Oie Royale prend le commandement des Oiseaux aquatiques ; le Perroquet prend le commandement des Oiseaux des bois ; le Tétras prend le commandement des Oiseaux de bon augure ; le Coq prend le commandement des Oiseaux de basse-cour, etc... Tous les oiseaux rassemblés se présentent au Grand-Oiseau pour lui demander la

(6) C'est un oiseau mythique, mais il arrive que les Tibétains l'identifient à quelque oiseau de proie réel. Dans l'Inde du Sud, le tamoul *karudam (garuda)* désigne, outre la monture de Vichnou, une espèce de milan ou de faucon *(Falco pondischerianus)* à tête blanche et à corps brun rouge.

Loi. Puis le Paon, à la tête des Oiseaux de l'Inde, les met en rang à droite, et le Vautour, à la tête des Oiseaux du Tibet, les met en rang à gauche.

Alors, le Perroquet, cet habile orateur, se levant du milieu des rangs, après avoir salué trois fois, en se prosternant comme un mur qui s'effondre, s'exprime en ces termes :

« *Ehou ! Trésor de Grand-Oiseau !*
Toi qui as pour la transmigration une horreur invincible,
Nous te supplions de penser un peu à nous,
Etres ignorants, égarés
Par la rétribution de nos mauvaises actions accumulées autrefois,
Attachés et enchaînés par la passion à ces souffrances,
Nous demandons la Bonne Loi qui délivre des souffrances,
Nous demandons le Flambeau qui éclaire l'Ignorance,
Nous demandons la Loi, Médecine qui guérit les infortunes.
C'est pourquoi, nous, Oiseaux de toute espèce rassemblés ici,
Te demandons la Bonne Loi comme méditation. »

C'est ainsi qu'il supplia.

* * *

Le Grand-Oiseau, agitant trois fois ses ailes, répondit en ces termes : « Coucou ! »

Oiseaux rassemblés ici, écoutez sans distraction
Les trois principes essentiels que je vais énoncer ; cou !
Pensez sérieusement à l'impermanence, à la mort ; cou !
Ne faites aucunement les actions vicieuses ; cou !
Abandonnez-vous à la beauté des pensées vertueuses ; cou !
Il y a [trois] Joyaux, refuges en ce monde et dans l'autre ; cou !
La dévotion est la base de la Bénédiction ; cou !
Priez sans trêve ! cou !
Tels sont mes souhaits de bonheur pour cette vie ; cou !
Où qu'ils soient, rejetez tous les attachements ; cou !
Soyez diligents à accomplir votre devoir ; cou !
Par cela vous réaliserez un bonheur durable ; cou !
Les faits de conscience sont vérité relative ; cou !
Mettez votre propre esprit en état d'indifférence ; cou !
Telle est la pensée même du Victorieux ; cou !
Méditez sept jours ces enseignements ; cou !
Ensuite, revenez devant moi ; cou ! »

C'est ainsi qu'il parla.

* * *

[Ce discours] ayant plu à l'oreille de tous les oiseaux, aussitôt, et pendant sept jours, ils méditent sans distraction.

Les sept jours étant écoulés, le lendemain matin, le Grand-Oiseau parla ainsi :

« *La fumée précède le feu,*
Les nuages du Sud précèdent la pluie,
L'enfant deviendra un homme,
Et le poulain un beau cheval.

Parce qu'on a réfléchi profondément à la mort, on sera conduit à la loi pure, unique. Rejeter le désir de la transmigration, comprendre l'enchaînement des causes et des effets, s'apercevoir que cette vie n'est point éternelle, mais mortelle : tels sont les signes précurseurs qui conduiront à la loi pure, unique.

Oiseaux rassemblés, qu'y a-t-il de semblable dans votre esprit ? Dites ici franchement le fond de votre pensée. »

C'est ainsi qu'il s'exprima.

* * *

Sortant du rang gauche, le Vautour Royal se leva, et, après avoir agité trois fois ses ailes, tint ce langage :

« *Il faut placer dans le domaine de l'oreille ces discours profitables.*
Il faut comprendre la folie de cette inépuisable activité.
Il faut comprendre qu'en ce monde, la base c'est la Bonne Loi.
Il faut comprendre qu'une fois né, on change et meurt.
Il faut comprendre l'épuisement des richesses accumulées.
Il faut comprendre que l'aumône faite ici-bas est une réserve pour la vie future.
Il faut comprendre que les mauvais destins sont le fruit du péché.
Il faut comprendre que le bonheur, ici-bas, est le fruit de la vertu.
Il faut donc réaliser le bonheur par des mérites durables. »

C'est ainsi qu'il parla.

* * *

Ensuite, la grande Grue se leva et, après avoir guindé trois fois son cou, dit : « Il faut observer ! »

Il faut observer, comme base de toute loi, une morale absolument pure.

Il faut observer que les actes de la transmigration sont des chaînons de fer nous barrant les régions supérieures.

Il faut observer que l'indolence et la paresse font obstacle aux actes de dévotion.

Il faut observer que ce démon de l'avarice est un obstacle à l'aumône.

Donc, pénétrez bien votre esprit de toutes ces choses. »

* * *

A son tour, l'Oie Royale dorée (7) se leva et, après avoir agité trois fois ses ailes, tint ce langage : « C'est perpétuer ses dispositions [à la transmigration] ! C'est perpétuer ses dispositions [à la transmigration] !

De la naissance à la mort, rester sans Bonne Loi, c'est perpétuer ses dispositions.

Vouloir la délivrance en suivant les mauvaises voies, c'est perpétuer ses dispositions.

En ayant des pensées hérétiques, donner la bénédiction, c'est perpétuer ses dispositions.

Négliger complètement les actes divers indispensables au salut, c'est perpétuer ses dispositions.

Vouloir atteindre la vue pure avec les erreurs d'une compréhension fausse, c'est perpétuer ses dispositions.

Faire des dons bien qu'enchaîné par l'avarice, c'est perpétuer ses dispositions.

Vouloir réaliser un but durable en menant une vie agitée, c'est perpétuer ses dispositions.

Vouloir discerner sa propre nature en étant ligoté par l'espérance et la crainte, c'est perpétuer ses dispositions.

O vous tous, êtres mortels qui perpétuez vos dispositions [à la transmigration] provenant de l'océan des souffrances,

Comprenez une fois mon discours qui abrègera vos dispositions [à la transmigration]. »

Ainsi parla-t-elle.

* * *

Alors le Corbeau aux grandes ailes se levant, après avoir fait quelques pas de côté, tint ce langage : « L'aide viendra ! L'aide viendra !

Si vous avez accompli les vœux essentiels, l'aide vous viendra par la satisfaction des hommes.

(7) C'est le hamsa du sanscrit. Oiseau magnifique, sans analogue dans nos régions.

Si vous avez fait l'aumône, l'aide vous viendra par des richesses futures.

Si vous avez pratiqué service et culte, l'aide vous viendra par les dieux tutélaires.

Si vous êtes purs dans vos promesses solennelles, l'aide vous viendra par l'amour des Dakini. (7bis)

Si vous êtes zélés dans les grands sacrifices, l'aide vous viendra par les Gardiens de la Loi.

Si vous avez l'équanimité méditative pendant votre vie, l'aide vous viendra par le Bouddha futur.

Sachez acquérir ces perfections par lesquelles l'aide vous viendra».

Ainsi dit-il.

* * *

A son tour, la petite Bergeronnette s'étant levée, après avoir aiguisé trois fois son bec, tint ce langage : « Profond !

Profond, l'océan des douleurs de la transmigration.

Profond, cet enfer des pécheurs.

Profonds, ces abîmes des mauvais états.

Profonde, cette dispersion des pensées mondaines.

Profonde, cette convoitise pour la nourriture et le vêtement.

Profondes, ces chaînes de l'égoïsme.

Profonde, cette imprégnation des mauvaises habitudes.

Profondes, ces souillures des mauvaises actions.

Dès maintenant, sortez de cette transmigration profonde !

Attelez-vous à la tâche. »

* * *

Ensuite, le grand Canard rouge se leva et tint ce langage : « On perd la voie ! On perd la voie !

Quand on demeure dans la ronde des existences, on perd la voie du bonheur.

Quand on ignore la loi divine, on perd la voie de la délivrance.

Quand on ne fait pas fructifier le don, on perd la voie des richesses.

Quand on n'a pas de dévotion, on perd la voie de la bénédiction.

Quand sa valeur propre est de mauvaise qualité on perd la voie de l'intellectualité.

Quand on n'a pas de sagesse, on perd la voie de la vertu.

(7bis) Fées célestes.

Quand on n'a pas d'époux, on perd la voie des grâces du cœur.
Quand on a mauvais caractère, on perd la voie de la camaraderie.
Quand on s'attache aux femmes, on perd la voie qui mène aux actions durables. »

Dit-il.

* * *

Alors le Tétras blanc, Oiseau divin, s'étant levé après avoir agité trois fois ses ailes, tint ce langage :
« *Difficiles à comprendre sont les douleurs de la transmigration !*
Difficiles à comprendre ici-bas les causes et les effets universels !
Difficile à comprendre l'inépuisable activité mondaine !
Difficile à comprendre ce corps illusoire qui tourmente les faibles d'esprit !
Difficile à comprendre cette inconscience des pères et des mères !
Difficiles à comprendre ces pratiques religieuses des faux dévots !
Difficle à comprendre ce beau langage des esprits creux !
Difficile à comprendre cette néfaste agitation des chefs ;
Difficile à comprendre cette habileté des astucieux !
Difficile à comprendre, parmi toutes les actions, quelles sont celles à faire
Puisque tout finit par une destruction. »

Ainsi dit-il.

* * *

Alors, la Pigeonne s'étant levée, après avoir fait trois cercles en volant, tint ce langage : « C'est à désespérer ! C'est à désespérer !
Ces êtres de la fin du Kalpa : c'est à désespérer !
Ces méchantes pratiques des hommes : c'est à désespérer !
Ces familles en désaccord qui se querellent : c'est à désespérer !
Ces voisins soupçonneux qui se haïssent : c'est à désespérer !
Ces dissensions néfastes entre trublions puissants et passionnés : c'est à désespérer !
Ce poison qui attache les pécheurs à leurs mauvaises actions : c'est à désespérer !
Ces résolutions jamais exécutées : c'est à désespérer !
Ces discours des bavards : c'est à désespérer !
Ces adversaires qui enseignent l'hérésie : c'est à désespérer !
Ces gaspillages inopportuns des richesses : c'est à désespérer !
Ces aliments falsifiés par les fraudeurs : c'est à désespérer !

Ces gens qui, certains de la mort et de l'impermanence, se préparent un séjour durable : c'est à désespérer !
Ceux qui, tendrement chéris dans leur enfance, devenus grands, abandonnent père et mère : c'est à désespérer !
Ces amants séparés, incapables de constance : c'est à désespérer !
Cette misérable vie de famille que l'on quitte à regret : c'est à désespérer !
Ces mauvais amis qui, par des méchancetés, payent nos bienfaits : c'est à désespérer !
Puisque c'est à désespérer, rejetez la voie de toute activité ».

Ainsi dit-elle.

* * *

Ensuite, la Colombe s'étant levée tint ce langage : « Parce qu'on cherche le bonheur, on trouve la douleur.
Parce qu'on cherche le bonheur dans la ronde des existences, on trouve les douleurs des mauvais destins !
Parce qu'on cherche le bonheur dans la vie de famille, on trouve des douleurs sans bornes.
Parce qu'on cherche le bonheur dans la vie mondaine, on trouve des douleurs infinies.
Parce qu'on cherche le bonheur dans l'avarice, on trouve les douleurs de la soif et de la faim.
Parce qu'on cherche le bonheur dans l'agitation, on trouve les douleurs du non-loisir.
Parce qu'on cherche le bonheur dans les choses humaines, on trouve les douleurs du corps et de l'esprit.
Parce qu'on cherche le bonheur dans la jouissance, on trouve les douleurs de l'effort.
Tels sont les modes d'action qui font rencontrer la douleur. Parfaitement ! »

* * *

Ensuite, le Choucas, se levant, inclina trois fois la tête et tint ce langage : « Cou ! Jetez par dessus bord ! Cou ! Jetez par dessus bord !
Jetez par-dessus bord ce monde d'activité sans issue.
Jetez par-dessus bord ce vouloir agir qui fatigue sans trêve.
Jetez par-dessus bord ces citations de l'Ecriture, exprimées sans sincérité.

Jetez par-dessus bord ces jolies paroles échappées d'un cœur lâche.

Jetez par-dessus bord cette soif à poursuivre les riches parures que vous n'avez pas.

Jetez par-dessus bord cette ardeur aux plaisirs qui exclut la prière.

Jetez par-dessus bord cette soif des grandeurs qui fait négliger les devoirs.

Jetez par-dessus bord ces disputations enflammées indignes même des sauvages.

Jetez par-dessus bord cette conduite pleine d'hypocrisie.

En résumé, on voit qu'en ce monde périssable, nombreuses sont les actions qu'on devrait jeter par-dessus bord. »

* * *

Ensuite, le Hibou se leva, hérissa ses plumes et tint ce langage : « Quelle misère ! Quelle misère !

L'heure de la mort, sans la suprême connaissance, quelle misère !

Un religieux sans moralité, quelle misère !

Un vieux lama sans jugement, quelle misère !

Un chef sans autorité, quelle misère !

Un général sans armes, quelle misère !

Un souverain sans ministres, quelle misère !

Un chef sans partisans, quelle misère !

Un maître sans vertus, quelle misère !

Un disciple sans respect, quelle misère !

Un ami incapable de confiance, quelle misère !

Une famille entière dont les pensées sont en désaccord, quelle misère !

Sachant combien ces actions sont misérables, ne les faites pas ».

Ainsi parla-t-il.

* * *

Ensuite, le Coq se leva, battit trois fois des ailes, et tint ce langage : « Comprenez-vous ? Comprenez-vous ?

Dans le monde des renaissances il n'y a pas de bonheur : comprenez-vous ?

Dans les actions qui agitent les hommes, il n'y a pas de terme : comprenez-vous ?

Même dans les composés de chair et de sang, il n'y a pas de permanence : comprenez-vous ?

Quand viendra le messager de la mort ? On ne sait : comprenez-vous ?

Même parmi les riches, après avoir été malade, on s'en va seul : comprenez-vous ?

On n'a pas le pouvoir d'emporter les biens accumulés : comprenez-vous ?

Notre corps chéri nourrira les oiseaux et les chiens : comprenez-vous ?

En quelque endroit que ce soit, l'esprit n'a pas de pouvoir propre : comprenez-vous ?

On se sépare de ses amis intimes et de ses confidents : comprenez-vous ?

L'imprégnation des mauvaises actions est indélébile : comprenez-vous ?

En quelque lieu que l'on regarde, nulle part il n'y a de réalité : comprenez-vous ? »

Ainsi parla-t-il.

* * *

Ensuite, l'Alouette, profondément affligée d'avoir souffert par tant de renaissances, laissa déborder ses larmes et tint ce langage : « Le bonheur tourne à l'aigre ! Le bonheur tourne à l'aigre !

Etres mortels ! en demeurant dans les mauvaises voies, le bonheur tourne à l'aigre :

En considérant naissances et morts passées le bonheur [attendu] dans les naissance futures tourne à l'aigre.

En voyant les autres jouir de ce que l'on a soi-même amassé,
Le bonheur d'accumuler des richesses tourne à l'aigre.
En voyant grêle et mauvaises herbes détruirer les récoltes,
Le bonheur de cultiver la terre tourne à l'aigre.
Puisque, le moment venu, on part, abandonnant ses agrégats,
Le bonheur de s'attacher à son corps tourne à l'aigre.
Puisque, soi-même, on s'en va seul dans l'autre monde,
Le bonheur de s'attacher aux aimés tourne à l'aigre.
En voyant les cadavres épars au cimetière,
Le bonheur de s'attacher à la citadelle (8) tourne à l'aigre ».

* * *

(8) La citadelle aux neuf portes = le corps aux neuf ouvertures.

« A quoi bon toutes ces actions puisque le bonheur tourne à l'aigre ?
A quoi bon cette vie de famille, source de douleur ?
A quoi bon ces ménages qui se disputent et se font souffrir sans se séparer ?
A quoi bon élever ces enfants dont on ne jouit pas ?
A quoi bon protéger ces camarades qui ne sont pas loyaux ?
A quoi bon posséder ces richesses qu'on ne sait utiliser ?
A quoi bon ces forteresses impuissantes contre le Maître de la Mort !
A quoi bon ces chefs qui sèment le malheur et coupent les têtes ?
A quoi bon se contrôler soi-même dans un milieu sans loi ?
A quoi bon ces textes de loi inaccessibles aux ignorants ?
A quoi bon paraître altruiste quand le cœur déborde d'égoïsme ?
A quoi bon des lois morales sans ardeur pour les appliquer ?
Alors donc, ici-bas, à quoi bon tant d'actions inutiles ? »

Ainsi parla-t-elle.

* * *

Ensuite, le petit Lagopède rouge se leva et, regardant du coin de l'œil, tint ce langage : « Pas de certitude ! »
Dans l'âme du Yogin : pas de certitude !
Dans la loi du Nirvâna : pas de certitude !
Dans les discours qui viennent de loin : pas de certitude
Dans les discours qui viennent de loin : pas de certitude !
Dans les récits des bavards : pas de certitude !
Dans les résolutions des étourdis : pas de certitude !
Dans les arguments des inexpérimentés : pas de certitude !
Dans les biens qui sont à la frontière ennemie : pas de certitude !
Etant né, à quand la mort ? Pas de certitude !
Dans le langage recherché des hypocrites : pas de certitude !
Dans les promesses de l'orge hâtif : pas de certitude !
Dans la pensée des enfants : pas de certitude !
Dans l'autorité (9) domestique des femmes : pas de certitude !
Dans les allées et venues errantes des chiens : pas de certitude !
Dans les pluies d'un ciel d'été : pas de certitude !

(9) *Spob* : Allusion à l'autorité domestique des femmes qui est très grande au Tibet : la femme étant souveraine maîtresse des biens *féminins* ou *intérieurs*, alors que l'homme est maître des biens *extérieurs*.

Au revers des amulettes (10) : pas de certitude !
Dans la bassesse des satisfactions du ventre : pas de certitude !
Pour l'époux d'une femme légère : pas de certitude !
Dans la marche d'un bancal : pas de certitude !
Dans l'affection des êtres : pas de certitude ! »

Ainsi parla-t-il.

* * *

Ensuite la Grive chinoise au bec rouge, s'étant levée, tint ce langage : « Prendre le suc ! Prendre le suc !
Ayant obtenu un corps d'homme, prendre le suc des enseignements :
Prendre le suc de la Bonne Loi et prier.
Prendre le suc de ses richesses et faire l'aumône.
Prendre le suc de la pure doctrine et occuper la plus humble place.
Prendre le suc de la connaissance suprême et méditer sur les dieux.
Prendre le suc de la loi de la transmigration et réfréner ses désirs.
Prendre le suc de la Bodhi (10bis) et discerner notre nature propre. »

Ainsi parla-t-elle.

* * *

Ensuite, le Paon à la belle prestance se leva et, après avoir trois fois déployé sa roue, tint ce langage : « Comprendre que c'est détruire ! Comprendre que c'est détruire !
Comprendre qu'en demeurant dans les mauvaises voies, c'est détruire son bonheur :
Comprendre qu'être incapable de pratiquer la Bonne Loi, c'est détruire Bouddha.
Comprendre que n'avoir pas le pouvoir de donner, c'est détruire les richesses.
Comprendre qu'il n'y a pas d'importance à détruire l'œuvre accomplie.
Comprendre que les êtres versatiles détruisent le caractère ferme.

(10) Vers assez obscur. On peut comprendre, sans doute, que la protection attendue ici est incertaine. Mais ce vers est trop concis pour pouvoir l'amplifier, on traduit mot à mot.

(10bis) Bodhi, sagesse suprême.

Comprendre que les camarades [toujours] renouvelés détruisent [l'amitié] future.

Comprendre que les présomptueux détruisent le discernement.

Comprendre que les haineux détruisent les voies supérieures.

Comprendre que les avaricieux détruisent la générosité.

Comprendre que les routiniers détruisent le bon sens.

Comprendre que les hallucinés détruisent la logique.

Comprendre que les passionnés détruisent la Bonne Loi.

Comprendre que les hérétiques détruisent la bénédiction.

Ne comprenez-vous donc pas que personne n'a le pouvoir de détruire la doctrine de la transmigration ? »

Ainsi parla-t-il.

* * *

Ensuite le Faucon indien se levant tint ce langage : « Kiki !

Tel souverain devenu extrêmement vieux retombe au rang de sujet. Kiki !

Tel qui ne sait se contenter de ses biens sera certainement subjugué par l'ennemi. Kiki !

Tel qui oublie les fruits des actions scélérates ira certainement en enfer. Kiki !

Tel est surpris par la mort qui comptait demeurer toujours en ce monde. Kiki !

Ils seront frappés par la justice, les hommes de proie, les brigands et les voleurs. Kiki !

Les hérétiques sans religion sont la honte des Trois-Joyaux. Kiki !

Tous ceux-là verront de leurs yeux l'amoncellement de leurs pensées mauvaises et de leurs actions méchantes : c'est le cercle de la loi de causalité. Kiki ! »

Ainsi parla-t-il.

* * *

Ensuite le Perroquet, cet habile orateur, s'étant levé du milieu des rangs, tint ce langage : « En allant au fond des choses, on voit que tout est souillé.

Hélas ! Etres mortels qui transmigrez,

En désirant le bonheur, vous souffrez la douleur,

Vous ne serez jamais délivrés parce que vous persévérez dans les mauvaises voies.

Moi, Perroquet, j'en suis profondément attristé,

Et je concentre ma pensée sur cette loi unique,

Venant d'un temps sans commencement,

Et qui peut, pour vous, devenir un inappréciable bienfait.

Hélas ! Etres qui transmigrez [apprenez] ce que dit cette bonne loi :

« Ici-bas, toutes vos douleurs sont les fruits pernicieux de vos mauvaises directives.

C'est une maturation qui s'accumule d'elle-même,

Car il n'y a aucune possibilité qu'elle soit édifiée par autrui. »

Maintenant, ici-bas, réfléchissez à cela. Purifiez-vous de la souillure.

Semblable à la rosée de la prairie, cette vie est éphémère :

Impossible d'y demeurer un temps déterminé.

Désormais, devenus capables d'y penser, ici-bas, travaillez avec zèle.

« Dans les enfers, les tortures du feu

Et les tourments de la soif et de la faim des Prêta, (10ter)

Sont les fruits de leurs mauvaises actions. » Le Muni l'a dit.

Aussi, moi, Perroquet, du fond du cœur,

Pour réaliser le bien, je fais le serment de rejeter le péché

Et de prendre refuge dans les Trois-Joyaux,

Protecteurs précieux et éternels qui ne trompent jamais

Et qui ne font jamais défaut.

Moi, Perroquet, du fond de mon cœur, je me place sous leur protection.

L'éveil de ma foi enlève à mon esprit toute incertitude.

J'ai conçu du zèle pour la loi pure.

Ici-bas, moi, Perroquet, je m'affranchirai de la loi de la transmigration.

Ema ! Trésor de Grand-Oiseau,

Daigne accorder à nous tous, rassemblés ici en ce moment,

Des éclaircissements sur la connaissance de la nature propre des êtres. »

C'est ainsi qu'il parla. Puis il fit le triple salut.

* * *

Alors, le Grand Oiseau Coucou tint ce langage : « Grands et Petits Oiseaux qui êtes rassemblés ici en ce moment, vous avez bien

(10ter) Damnés qui subissent dans les enfers glacés ou brûlants les tortures les plus terrifiantes.

compris. Dans vos discours exprimés avec éloquence, vous n'avez rien dit de contraire à la vérité. C'est bien ! C'est bien !

Maintenant, d'un cœur sans distraction, conservez ces discours dans [votre] esprit. Ema ! vous, Grands Oiseaux, et vous, Jeunes Petits Oiseaux, qui avez la bonne fortune d'être réunis ici, écoutez-moi avec respect et sans distraction :

Les lois de la transmigration sont semblables à l'illusion, au rêve.
En quelque lieu que l'on regarde, où est leur substance ?
Palais de terre, de pierre, de bois, combinés avec art,
Richesses, telles que vivres, habits, parures,
Serviteurs des cours qui, en foule, s'unissent aux puissants,
Forteresses illusoires, semblables à l'image de l'arc-en-ciel dans l'espace,
C'est la méprise des hommes de prendre cela pour la vérité.
Oncles et neveux, frères et sœurs, et tous les amis intimes qui se réunissent.
Parents et jeunes enfants, époux qui se rassemblent,
Voisins et tous genres d'amis réunis
Sont semblables aux camarades du rêve et aux passants du chemin.
C'est la méprise des hommes de prendre cela pour la vérité.
Nos passions habituelles venant des mauvaises actions antérieures, et
Notre corps illusoire, conjugaison de germes, réunion d'humeurs, et
Les êtres mêmes de ces émanations diverses qui croient à leur réalité
Sont semblables aux fleurs de l'automne, aux nuages dans le ciel.
Si vous avez cru à la durée de ces choses, c'est votre méprise, oiseaux réunis.
Le chatoiement de la queue du paon avec ses plumes magnifiques aux yeux multicolores et
Nos discours concordants composés de grandes et de petites causes,
Et ces connexions de cause à effet qui nous rassemblent en ce moment et en ce lieu,
Sont semblables à la résonance de l'écho et à un jeu de la mâyâ.
Méditez sur cette fantasmagorie et ne prenez pas cela pour la vérité.
Les brumes du lac et les nuages du sud qui s'accumulent dans le ciel.

Et les embruns que le vent secoue sur la mer,
Et les fruits juteux que l'été protège
N'ont rien de durable. Instantanément, en un moment, ils se séparent.
On ne fait rien d'éternel ici-bas. Méditez sur l'illusion ! »

Ainsi parla-t-il.

* * *

Puis le Grand-Oiseau continua : «Donc, en vérité, tous les discours prononcés par nous-mêmes sont des exemples, parce que les joies du monde et les rares plaisirs de la vie terrestre, semblables à une magie, semblables au rêve, à l'arc-en-ciel dans l'espace, semblables à un cri jeté dans une vallée déserte, sont sans durée et sans substance.

Ensuite, pensez à la non-réalité des renaissances. Appuyez-vous sur les [Trois] Joyaux qui, à la vérité, sont des refuges qui ne trompent pas. Enveloppez-vous dans la « Bonne Loi », parce qu'elle est toujours l'espérance de notre vie, au présent et au futur. Restreignez vos désirs variés parce que la mort vient promptement. Rompez [tous] vos attachements parce que la séparation d'avec vos amis est certaine. Ne prenez rien pour la vérité, parce que tout est illusion. Toutes les lois de la Transmigration et du Nivàrna ont été rassemblées par notre propre pensée. Depuis le commencement, la pensée crée par elle-même. Tout est vide. Il n'y a pas de « moi ». Il n'y a pas de naissance. Il n'y a pas de destruction. Il n'y a pas de permanence. Il n'y a pas d'aller. Il n'y a pas de venue. Si on cherche, on ne trouve pas. Si on regarde, on ne voit pas : rien n'existe. Si on analyse, rien ne demeure parce que l'unité apparente se disperse en éléments multiples. Voilà pourquoi rien n'existe.

Vous ayant appris la loi des composés dite par les Bouddhas du passé parfaitement accomplis, à savoir que ce qui n'existe pas n'est pas exprimable, et puisque, la voie de la connaissance de l'absolu ne trompe pas, méditez ces enseignements. Toutes les choses réunies en ce monde, sont réunies en tant que rêve, et la naissance est naissance en tant que rêve. Et la mort est la mort en tant que rêve. Même quand on est Bouddha, on est Bouddha en tant que rêve ; et si on erre dans les transmigrations, on erre en rêve. Comment connaître soi-même sa nature propre, puisque même si on coupe la racine de toutes les erreurs, il n'y a pas un seul atome de vérité ? Trouvez le bonheur dans votre propre pensée. Je vous ai expliqué tous les faits. »

C'est ainsi qu'il parla.

* * *

Puis le Grand-Oiseau Coucou ajouta : « Maintenant, vous qui êtes réunis en ce lieu et en ce moment, percevez le bonheur en aimant les êtres vivants. Parce que vous avez propagé les paroles de la Loi, vos actions auront d'excellents fruits.

L'année prochaine, vers le milieu du cinquième mois du calendrier turc (11), dans le grand pays des oiseaux du Yarloung (12), nous nous réunirons plus nombreux sur cette terre la plus fertile [du Tibet]. A ce moment-là, Oiseaux du Tibet, rencontrez-vous et jusque là, vous tous, comportez-vous bien. A partir de ce jour ne manquez plus à l'esprit de la Loi. Et même, aux oiselets et aux oiseaux minuscules, qui ne sont pas venus ici, donnez des préceptes conformes à la doctrine ».

C'est ainsi qu'il parla.

* * *

Ensuite, chacun à son tour, tous les oiseaux firent au Grand-Oiseau des offrandes variées de fruits et de nourriture.

Et tous, après avoir fait le tour du Grand-Oiseau, le saluèrent et chacun retourna dans sa demeure.

En un instant, le Grand-Oiseau retomba dans la plus profonde méditation.

II

L'année suivante, quand arriva le commencement du cinquième mois du calendrier turc, le Grand-Oiseau, après être sorti de sa profonde méditation, se rendit au Tibet. Alors, les oiseaux, de plus en plus nombreux, après avoir volé au-dessus des bois, arrivèrent au grand pays des oiseaux du Yarloung, sur cette terre fertile, pour rencontrer le Grand-Oiseau et lui demander la Loi et, après l'avoir salué, en se prosternant comme un mur qui s'effondre, ils se placèrent devant lui.

Après que le Vautour se fut mis en tête des oiseaux royaux, tous les oiseaux, le cœur plein d'amour et de bonheur, d'une voix unanime, le prièrent en ces termes :

(11) Les Tibétains n'ont pas de calendrier particulier. Ils utilisent soit le cycle turc duodénaire des douze animaux, soit le cycle sexagénaire des Chinois : les douze animaux combinés avec les cinq éléments.

(12) Yarloung est une spacieuse vallée arrosée par le Tsang po. C'est le district le plus chaud et le plus fertile du Tibet. C'est la terre d'élection des oiseaux.

« Ema ! Trésor de Grand-Oiseau !
Depuis notre rencontre de l'année dernière jusqu'à ce jour,
As-tu toujours été en bonne santé ?
As-tu progressé dans ta méditation ?
As-tu propagé la Doctrine
Pour les oiseaux réunis dans la transmigration ?
Ne t'es-tu pas fatigué pendant la route ?
Ton cœur a-t-il appréhendé ce retour au Tibet ?
A tous les oiseaux réunis ici
Accorde encore plus de bonne grâce qu'autrefois.
Donne-nous, maintenant, une Loi encore plus propre à satisfaire notre esprit. »

C'est ainsi qu'ils le prièrent.

* * *

Le Grand-Oiseau, le visage souriant, s'exprima ainsi :

« Grands et petits oiseaux réunis ici, placez-vous au mieux.
Depuis l'année dernière jusqu'à ce jour,
Sans maladie du corps et même l'esprit heureux,
Sous l'ombre fraiche d'un santal,
J'ai goûté le bonheur d'un esprit plongé dans une concentration profonde.
Ayant repoussé toutes les distractions,
J'ai goûté le bonheur d'élever une barrière [entre le monde et moi].
Et séparé de la compagnie des mauvaises passions,
La pensée ferme, j'ai goûté le bonheur de méditer dans la solitude.
Pour les oiseaux de l'Inde,
J'ai activement tourné la roue de la Loi.
Sur le chemin qui conduit au Tibet,
Je n'ai supporté aucune cause de fatigue ni pour le corps ni pour l'esprit.
Le cœur satisfait de mon arrivée au pays des oiseaux du Yarloung,
Je goûte le bonheur de m'arrêter sur la meilleure terre du monde.
Et vous, oiseaux du Tibet, réunis ici, comment se portent votre corps et votre esprit ?
C'est un bonheur de nous rencontrer en vie ! »

Ainsi parla-t-il.

* * *

Alors, le Gourou des petits oiseaux se levant, après avoir fait trois fois le salut, parla en ces termes :

« Ema ! Grand-Oiseau Coucou, universellement célèbre
Par ta beauté, si on voit ton corps
Par la sérénité de tes discours, si on t'écoute,
Par ta bienveillance et ton amour durables,
Par ta miséricorde illuminative,
Toi, Oiseau de l'Inde, qui as consenti à venir au Tibet,
A cette multitude d'oiselets et de petits oiseaux minuscules
Qui, auparavant, ne s'étaient jamais recontrés sur ce coin de terre,
Accorde donc la grande bienveillance de ton cœur,
Et qu'il te plaise de leur donner une loi appropriée à l'intelligence de chacun d'eux. »

C'est ainsi qu'il parla.

* * *

Le Grand-Oiseau se réjouit grandement et, souriant, s'exprima en ces termes :

« Coucou ! C'est beau ainsi, petits oiseaux. C'est beau de demander la Loi : c'est la conséquence de la blancheur de vos actes. »

Ainsi dit-il.

Puis, il fit un discours si bien à la hauteur de l'intelligence de chacun qu'il pénétra avec profit dans l'esprit des oiseaux de toutes tailles et de tous genres et produisit dans le domaine de leur pensée, une si bonne compréhension que personne n'eut plus de mauvaise vue.

Or, bien que se tenant à quelque distance de là, les oiseaux démoniaques voyaient l'accueil fait au Grand-Oiseau.

Parmi eux, une Effraie ayant entendu les discours se leva, fit le triple salut, s'inclina et prit la parole en ces termes : « Cœur satisfait ? Cœur satisfait ?

Les êtres qui demeurent dans la ronde des existences, ont-ils le cœur satisfait ?
Tous les êtres, ont-ils le cœur satisfait de leurs douleurs
Et, au fond des enfers, ont-ils le cœur satisfait de leurs tortures ?
Les avares ont-ils le cœur satisfait de leurs richesses ?
Les chefs puissants ont-ils le cœur satisfait de leurs violences ?
Quand les hommes méchants dominent la terre, a-t-on le cœur satisfait ?
Quand le désordre [gaspille] les richesses a-t-on le cœur satisfait ?
Quand les apparences respectables [dissimulent] tous les contrastes, a-t-on le cœur satisfait ?

La jalousie des méchants voisins rend-elle le cœur satisfait ?
Les perfides pensées de camarades en désaccord rendent-elles le cœur satisfait ?
Les doctrines hérétiques des mauvais disciples rendent-elle le cœur satisfait ?
Ah ! Bien qu'on le désire, qu'il est rare [de trouver] chacun à sa place ! »

C'est ainsi qu'elle parla.

* * *

Puis, après s'être levée, la Perdrix salua et tint ce langage : « Ne pas agir ! Ne pas agir !

«Dans le monde des transmigrations, ne pas agir : c'est le bonheur.
Devant l'inefficacité des actes, ne pas agir : c'est la richesse.
Dans un milieu mauvais : ne pas agir, c'est être fraternel.
Devant les mauvaises pensées, ne pas agir, c'est le salut.
Devant les haineux, ne pas agir, c'est être miséricordieux. »
Devant le branle bas [mondain], ne pas agir c'est être saint.
Devant les calomniateurs, ne pas agir, c'est être circonspect.
Si on néglige la suprême doctrine, ne pas agir, c'est être résolument circonspect. »

Ainsi parla-t-elle.

* * *

Alors la Huppe se levant fit trois saluts et tint ce langage : « Qu'ils sont indigestes ! Qu'ils brûlent la bouche ! Qu'ils sont indigestes ! Qu'ils brûlent la bouche !

Qu'elles sont indigestes ! Comme elles brûlent la bouche d'un trompeur les richesses escroquées !
Qu'ils sont indigestes ! Comme ils brûlent la bouche d'un brigand, les biens dérobés dans un guet-apens !
Qu'elle est indigeste ! Comme elle brûle la bouche, la nourriture refusée aux Yoguis par le Maître de maison !
Qu'elle est indigeste ! Comme elle brûle la bouche d'un fourbe, la fortune d'un crédule !
Qu'ils sont indigestes ! Comme ils brûlent la bouche de ceux qui ne sont ni gris ni jaunes (13) les mets réservés aux défunts (14) !

(13 et 14) Il est d'usage au Tibet de faire des repas funèbres. Une partie des aliments, destinée au défunt, est brûlée pour calmer la faim et la soif du mort. C'est un grand péché de ne pas accomplir le rite. Sans doute « ceux qui ne sont ni gris ni jaunes » sont ceux qui ont failli à leurs devoirs envers le mort.

Dans toutes les régions du monde, qu'ils sont indigestes, comme ils brûlent la bouche, les biens de cette sorte !

Sous le brûlant soleil sans nuages,

Nos corps éphémères sont des agents d'hallucination ;

Ils sont nourris d'aliments qui brûlent la bouche. »

Ainsi parla-t-elle.

Et de nouveau le Grand-Oiseau Coucou parla : « Maintenant, je vais vous expliquer une doctrine profonde conforme à votre esprit. Donc, écoutez-moi attentivement et avec respect. » Et il tint ce langage :

« *Hélas ! Les fleurs, bien qu'elles aient résisté l'année passée, l'année suivante, par le gel, sont emportées ;*

De même, est emporté, ce temps impermanent et illusoire.

L'arc-en-ciel, si superbes que soient ses couleurs, s'évanouit dans l'espace ;

De même s'évanouissent les habits de parade, si magnifiques qu'ils aient été.

La parole, bien que l'écho soit clair, n'a aucun pouvoir de durée ;

De même ne durent pas les pouvoirs mondains, si étendus qu'ils aient été.

Les visiteurs de la foire, bien qu'ils aient été réunis, à présent sont dispersés.

De même se disperse le cercle de famille, si resserré qu'il ait été.

Bien qu'entassé par les abeilles, le miel ne sert à personne.

Il en va de même des biens, des richesses, ainsi que des fortunes.

Semblables à des jeux d'enfants sont les actions du monde.

Même si corps et paroles sont réduits à néant, les causes ne sont pas anéanties.

Renoncez donc à ce monde illusoire et trompeur,

Suivez la bonne doctrine sainte, vous tous, oiseaux réunis.

Le corps, à la fin, refuse de se nourrir :

C'est beau, si maintenant on a réalisé son être propre.

Les biens accumulés s'épuisent jusqu'au dernier :

C'est beau, si auparavant l'on a fait des aumônes.

Tel homme a perdu tous ceux qu'il aime jusqu'au dernier :

C'est beau, si, dès à présent, il a rompu ses attachements.

Tel palais s'écroule jusqu'au dernier mur :

C'est beau, si l'on demeure solitaire sans [domicile] certain.

Le recours aux puissants est le commencement de l'épreuve :

C'est beau, si l'on s'appuie sur un Révérend Lama.

Le monde périssable se détruit jusqu'à sa dernière réalisation :

C'est beau, si l'on se détourne de l'envie.

Embrasser la Bonne Loi, c'est un mérite durable pour le présent et l'avenir,

Et c'est beau, si on l'enseigne dès maintenant.

Les [Trois] Joyaux sont un refuge durable pour le présent et l'avenir :

C'est beau, si on les a priés ici-bas.

Tandis que les êtres, torturés par l'amour, avec plaisir, s'abreuvent à l'eau du mirage,

Il est bon de s'abstraire dans la méditation.

En conséquence, renoncez au monde et réalisez la Bonne Loi ! »

Ainsi parla le Grand-Oiseau.

Et il ajouta : « Maintenant vous voilà parvenus à la vraie connaissance de la doctrine et vous connaissez [la loi des] causes et des effets. Donc, chacun à tour de rôle, faites un vœu. » Et ensuite il dit : « Il faut vous efforcer aux actes blancs de la vertu et éviter les actes noirs du péché. Que chacun fasse un beau vœu et promette [de le tenir]. »

Le Vautour Royal promit de ne pas tuer les êtres vivants.

Le Tétras, Oiseau divin, prononça le vœu de demeurer seulement sur les montagnes et de ne plus faire irruption dans les vallées.

L'Oie Royale prononça le vœu de se nourrir seulement de substances puisées au sein de la vase et de l'eau.

Le Faucon indien prononça le vœu de ne plus avoir qu'une seule heure de repas pour manger chaque jour.

Le Pigeon prononça le vœu de rester pendant l'hiver dans les creux des rochers et de faire le tour des stupas et des temples.

Le petit Oiseau Choucas prononça le vœu d'offrir d'une voix harmonieuse des concerts aux Trois Joyaux.

Le Coq, oiseau domestique, prononça le vœu de ne plus interrompre l'aurore.

La Huppe prononça le vœu de demeurer dans les creux des rochers durant l'hiver.

En outre, tous les Grands et Petits Oiseaux prononcèrent le vœu de n'accumuler de nourriture que pour la vie de chaque jour.

Seuls, le Corbeau et le Milan, à cause de leur grande avarice, ne se trouvèrent pas capables de faire quelque vœu que ce fût.

Et alors, le Grand-Oiseau parla encore : « Que dès à présent ce soit votre loi. Et, maintenant, vous qui êtes devenus meilleurs au

Tibet, vous, Oiseaux du Tibet, d'accord avec les autres, chantez en chœur et dansez tous en cadence dans la plaine. » Il tint ce langage et les chants d'oiseaux s'élevèrent.

Le Grand-Oiseau se réjouissant leur dit : « Maintenant que vous êtes devenus meilleurs, soyez heureux !

Coucou ! Coucou ! Je suis heureux parce que la Loi des Oiseaux vous éclaire. Dans le bonheur et la joie, tous ensemble, dansez en cadence vos belles danses d'oiseaux.

Que vos chants s'élèvent et que votre bonheur retentisse. »

Et il repéta : « Je suis heureux parce que vous vous êtes améliorés sur la meilleure des terres. Coucou ! Coucou ! Je suis heureux parce que vous vous êtes améliorés au nectar de la Loi des Oiseaux... Que vos chants d'oiseaux éclatent dans l'allégresse.

Je suis heureux parce que les oiseaux les plus variés se sont réunis en gazouillant : Tchou ! Tchou ! Ki ! Ki !

Je suis heureux de vous avoir offert la Loi des Oiseaux. Coucou ! Coucou. (15)

Puisque, ainsi, vous avez réalisé l'objet de vos pensées, dansez en cadence la grande danse du bonheur. »

Tous les oiseaux se répandirent en chants d'allégresse, exécutèrent en cadence des danses gracieuses, et, après s'être adressé des souhaits de bonheur qui ajoutaient à leur joie, pendant tout un jour, ils escortèrent le Grand-Oiseau et arrivèrent en Inde sans s'arrêter.

Les Oiseaux du Tibet, dans la direction du retour, dormirent ensemble sous un arbre. Le lendemain matin, à la naissance du jour, après avoir fait trois fois le tour de l'arbre sous lequel ils s'étaient réunis, de plus en plus heureux de s'être rencontrés, ils se firent leurs adieux et chacun, enchanté, à tire-d'aile, s'en retourna à sa demeure.

L'ouvrage intitulé
« Précieuse Guirlande de la Loi des Oiseaux »
est achevé.

Le Bonheur, c'est la vertu. Cultivez les belles vertus.

(Traduit, pour la première fois, du tibétain, par)
Henriette MEYER.

(15) Ces dernières phrases sont répétées deux fois dans le texte.

CALVINISME ET POÉSIE COSMIQUE

On est souvent tenté, lorsque l'on esquisse le tableau spirituel du seizième siècle, d'opposer au catholique dont l'oraison implique la communion des créatures, le réformé qui prie dans une trop parfaite solitude et qui, pour analyser les déboires de sa foi, s'enferme entre les murs crépis du *préau calviniste*, cher au malheureux Amiel.

Or quiconque, en se soumettant aux textes, s'efforce de déterminer les formes de l'influence calviniste sur la poésie française de la Renaissance, aperçoit bientôt que les écrivains disciples du grand réformateur picard, suivant d'ailleurs les thèses d'une théologie précise, se sont voués à la tâche de créer une vaste poésie cosmique et chrétienne dont on pût opposer les réussites à la vision payenne et fatale du monde où se complaisait la Pléiade.

Dessein d'ailleurs compréhensible. Le calvinisme, comme on le sait, élabora une critique radicale de la théologie naturelle. Tout docteur huguenot considérait que tout essai d'intuition de l'univers, toute appréhension de ses ordres et de ses grandeurs, si on l'entreprend sans secours explicite de Dieu, sans témoignage de sa Parole, ne peut aboutir qu'à une idolâtrie plus ou moins subtile. Jamais Aristote ou Platon, privés de la Bible et de la Foi, unique lumière, ne sont capables d'acquérir une notion totale du monde, leur permettant d'ordonner entre elles les connaissances partielles que leur louche raison dérobe au cosmos. Et les hiérarchies de celui-ci, les forces élémentaires qui le parcourent et le configurent, loin d'élever vers Dieu, comme par une échelle, le payen, l'homme dont la foi n'est pas acte et risque, l'accusent devant la face du Seigneur.

C'est ce qu'exprime, dans les affres de la conversion, le calviniste Christophle de Gamon :

La commune nourrice au front reuerdissant,
La campagne où tousiours vn bruit humide dure,
L'element qui, plus sec, va chassant la froidure,
Et Iunon sont pour nous, nous, pour le Tout-Puissant.
Mais quoi ? La terre va le Seigneur benissant,
La mer de l'Eternel les louanges murmure,
Le feu dresse son vol vers l'auteur de nature,
L'air epand son honneur : nous l'allant delaissant.
Si donc, ô Supernel, ta vengeance equitable
Venge l'iniquité de mon âme damnable,
Ton iuste iugement ne me sera nouueau :
Car deià de longtemps, las, ma triste sentence
Est faite par les lieux où font leur residence
La Taupe, le Poisson, la Salmandre & l'Oiseau.

Cette condamnation divine de l'homme par la nature, le payen la pressent sans la comprendre : il en conçoit cette horreur démonique que l'on rapportait aux maléfices du Dieu Pan. Le chrétien, au contraire, éprouve que l'univers tout entier tend vers lui : « L'attente de la création attend ardemment, dit Saint Paul, la révélation des enfants de Dieu. Car à la vanité fut soumise la création, non de son gré, mais à cause de celui qui l'y a soumise, avec espoir qu'elle aussi sera affranchie de la servitude de la corruption pour avoir part à la liberté de la gloire des enfants de Dieu. »

Le poète chrétien est donc contemplé avec angoisse par les créatures, car elles attendent de lui, comme de tout croyant, le salut futur ; mais à la différence des autres croyants, il peut déjà donner à la création une sorte d'aliment d'espérance : Adam, jadis, administrait aux créatures, en les nommant, une perfection spirituelle extrinsèque : le poète chrétien, regardant, et nommant, et peignant les choses, a mandat de les offrir à Dieu dans un sacrifice pur : il est prêtre selon l'ordre d'Adam : il sait qu'il a le devoir, pour rendre à la nature l'office qu'elle exige de lui, de la connaître tout d'abord, puis de la chanter dans sa gloire, et de présenter ainsi un holocauste vocal à Dieu seul.

Cette conscience cosmique, dont nous venons d'indiquer les prémisses théologiques, accroît chez les poètes calvinistes du seizième siècle une étrange faculté de voyance. Que Dieu ait concédé à l'homme ce merveilleux instrument qu'est l'œil, les remplit d'exaltation et d'exultation. L'un d'eux, René Bretonnayau, consacre à l'étude de la vision, de son mécanisme, de sa noblesse, un vaste poème : *La Fabrique de l'Œil*. Disciple, en philosophie, d'Empédocle et de Platon, sectateur de cette gnose de la lumière que parfit le néoplatonisme médiéval, Bretonnayau considère que l'œil, qui reçoit la Quinte Essence vivificatrice, doit être tenu pour le plus divin de nos organes :

De la diuinité l'œil est le caractere,
Vn esclat procedant du pere de Lumiere,
Vn rayon apparent de cest esprit espars,
Qui vigore & nourrist du tout toutes les pars,
Et qui en toutes pars diuinement se darde...

Cet esprit est le moteur des mouvements de notre âme, le véhicule de notre vie. L'œil, qui le distribue en nous, remplit donc une éminente fonction interne, mais il est également un microcosme,

Vn raccourcissement de l'Vniuers de l'homme.

Ainsi la perception qu'il permet n'est-elle pas seulement un acte passif : réceptacle et de la Quinte Essence et des Idées Platoniciennes, l'œil procure au monde, dans l'âme humaine, l'ordre auquel le monde aspire :

Dieu a tourné nostre œil de forme toute ronde,
Au modelle & au tour, où il tourna le monde...
N'est-ce vn songe de voir dans sa petite boule,
Qui autour de l'essieu en son vuide se roule
De tous corps les pourtraictz tour à tour penetrer ?
L'vn en est il dehors, l'autre est prest d'y entrer.
L'homme s'y recognoist, & la beste s'y mire,
L'oyseau y pense voir son pennache reluyre...
... dedans l'œil sont gardees
Vniuersellement de Platon les idees.
Sans l'œil tout l'vniuers, ciel & chasque Element,
Ne seroit qu'vn Caos, comme au commencement.

Né pour voir, comme le guetteur de Gœthe, le poète calviniste, que découvre-t-il tout d'abord ? Une harmonie complexe, une suite de correspondances musicales qui lient le Macrocosme au Microcosme. Joseph Du Chesne s'émerveille de constater la concorde qui

tempère les éléments pourtant si disparates de l'homme : il la ramène à l'amour de Dieu :

N'est-ce pas cest amour dans l'homme (vn petit monde)
Le modele parfaict de la machine ronde
Qui en paix les maintient ainsi qu'en l'vniuers ?
Le feu dedans le cœur, dans les poumons Boree,
La terre dans les os, dans les veines Neree,
Bien qu'ilz ayent entr'eux tant de combats diuers ?

Cette surprise, pleine de gratitude, croît encore lorsque, de la méditation du petit monde, Du Chesne passe à la contemplation du cosmos. Reprenant la tradition des pérégrinations célestes, rénovée en la France du seizième siècle par l'ingénieux Peletier du Mans, Du Chesne entreprend le récit symbolique d'une prodigieuse anabase, sans analogue, je crois dans la littérature française. Ravi par l'amour divin, comme jadis Dante, il circule entre les astres. On se remémore parfois certains traits de Platon, de Cicéron *(Somnium Scipionis)*, voire de Jules Verne. La traversée du ciel de Saturne, lieu de terreurs et de frimas, arrache à Du Chesne cette plainte :

Comme il neige & il pleut, comme il gresle & verglasse
Dans ce septieme mont par où faut que l'on passe,
Deuant qu'heureusement on arriue à bon port.
Ma muse prenon cueur : ce n'est rien qu'vne nue :
Tout au plus grand danger le nocher s'esuertue,
Le soldat à l'assaut faict son plus braue effort.

Ailleurs, il découvre la trace des animaux du Zodiaque :

Voila ici formé le pied d'vn fier Lion,
D'vn Cancre, d'vn Taureau, & d'vn Cheureuil tres-vite...

Cependant, toujours, l'impassible équinoxe marque l'heure, mesure la course du soleil, annonce son départ ou son retour :

C'est assez seiourné : il est temps qu'on desloge :
L'equinoxe a sonné à son iuste horologe
Les six heures du soir : il doit tost arriuer.
Hé qui pourroit souffrir sa flamboyante face ?

Ceci n'est que pittoresque, et d'ailleurs agréable. Mais il importe de noter que ce que Du Chesne rapporte de son périple céleste, c'est la notion que le Démiurge a disposé entre les membres de l'univers une si mélodieuse liaison qu'il se sert perpétuellement du monde pour entretenir le monde. Ainsi se précise dans l'entendement de Du Chesne son aperception primordiale de l'harmonie cosmique. Par la foi, le poète calviniste peut démailler le vaste réseau d'analogies qui emprisonne la nature, et chercher au ciel la source primitive d'où découlent sur la terre les créatures et les êtres de raison. L'astre est le type, l'original de tout sauf de l'homme. Si les astres n'étaient point colorés, par exemple, nulles nuances ne sauraient égayer notre terre. C'est ce que Du Chesne signifie par un beau mythe : fervent d'art pictural, amoureux comme Bretonnayau de tous les prestiges du regard, il imagine Dieu sous la figure d'un peintre et lui donne pour palette le ciel :

Mais l'ouurier tout parfaict & tout celeste n'vse
De terrestres couleurs : car sa blanche ceruse
De la planette il tire assise au plus haut lieu :
Son vermillon il prend au ciel du Cyllenide :
Dans l'estoile Vesper son verd esmeraudide :
Son azur tout par tout là haut est espandu.
Il peint d'argent moulu par l'aide de la Lune :
De Iupiter & Mars la couleur n'est commune,
Bien qu'ils tiennent cachés vn blanc & rouge beau :
La couleur des couleurs, mais la couleur doree,
De l'esprit du soleil seulement est tiree,
Qui sert à cest amour de matiere & tableau.

A ce désir d'amplifier poétiquement la gnose du cosmos, correspond toujours, chez le poète calviniste, un besoin de l'approfondir. La rénovation des sciences par le calvinisme au seizième siècle est un fait d'histoire spirituelle incontestable. Fanatique d'orthodoxie religieuse, le calvinisme instaure et respecte la liberté scientifique. Il n'est pas de doctrine, si aventureuse soit-elle, que les doctes parmi les huguenots n'accueillent avec faveur, comme intéressant la gloire de Dieu en préparant une recension plus minutieuse du monde. Persécuté à Paris, en la personne de Roch Le Baillif, médecin calviniste, le paracelsisme est protégé à Genève en la personne de Du Chesne. Bretonnayau est chimiâtre. Gamon, alchimiste. Sans admettre que l'hermétisme suffise à combler les besoins religieux de l'homme, le calviniste accepte volontiers ses conclusions pratiques. S'acquittant auprès de la nature reconnaissante d'un ministère suprême

Bretonnayau décompose, à l'usage de l'homme, toutes les créatures minérales en leurs essences spagyriques :

Il n'y aura liqueur, pierre, metal, ou mine,
Proffitable aux mortels qu'en soufflant ie n'affine,
Dressant à cest effect maint fantasque fourneau
Pour en tirer l'esprit, l'huile, le sel & l'eau.

Par un propos analogue, délivrant la nature de ses entraves, Du Chesne, tout imbu du célèbre traité de Paracelse qui rapporte l'origine des maladies à l'excès dans le corps humain d'un des trois principes alchimiques *(mercure, soufre, sel)*, soumet au feu une vaste récolte de simples, et, endoctrinant un disciple imaginaire, lui révèle :

... tu verras,
Deschainant les liens qui nouent la nature,
Ceste actiue liqueur qu'on appelle mercure
Qui flamme ne conçoit : ce bel huile coulant,
Qui de soulphre a le nom d'autant qu'il est bruslant :
Et ce sec agissant, terre pure & luisante,
Qu'on dit sel, comme vn sel fondant dans l'eau bouillante.

Quant à Gamon, il poursuit patiemment la recherche de la pierre philosophale. Il se penche sur le matras — *Œuf Philosophique*, où bouillonne la matière première — *Compost*. Il consigne ses expériences dans un obscur traité en vers : *Le Trésor des Trésors*, qui exerça longtemps la sagacité des commentateurs. Pour entendre la curieuse citation qui suit, on doit se souvenir qu'au cours du Grand Œuvre, le Compost meurt d'abord, devient un vénéfice (Noir) ; puis ressucite en hésitant (Arc-en-Ciel) ; puis atteint le premier degré de perfection, étant capable de convertir en argent les métaux avortés (Blanc) : enfin s'avère parfait par l'éclat d'une couleur Rouge : ce n'est qu'alors que le Magistère, assez efficace pour transmuer en or les substances métalliques, s'accomplit :

Tantost il voit le noir corrompu de poison,
Puis le gris qui du noir monstre la guerison,
Puis diuerses couleurs qui, ne trouuant issue,
Ressemblent aux couleurs qu'on voit dans vne nue,
Se recourbant en arc quand Phœbus met au creux
De l'humide nuau ses rayons chaleureux.
Or il voit arriuer vne blancheur parfaicte,
Monstrant que sa matiere est entierement nette :

Tantost vne rougeur qui seche, fait paroir
La plus grand'pureté qu'au monde on puisse voir.

Ici un calviniste, obsédé par une cosmologie qui le poussa d'autre part à rivaliser avec Du Bartas, atteint le seuil même du mystère de la création.

Au total, ivre de son propre regard, le poète calviniste du seizième siècle, pour mieux confronter et offrir la gloire de l'univers à la gloire de Dieu, tantôt imagine de prodigieuses ascensions cosmiques, tantôt anatomise avec émotion l'organe par où l'homme se confronte avec le monde, tantôt tâche de pénétrer le secret même de la formation des choses. Sa théologie précise se prolonge en cosmologie extasiée. Si le cartésianisme, le moralisme, la persécution desséchèrent peu à peu l'âme calviniste, il importe pourtant de rappeler qu'au moment où la poésie française, après les géniales réussites de Ronsard, perdait lentement le sens de l'univers, ce furent des poètes calvinistes qui entonnèrent pour la dernière fois avant l'apparition de Chénier, les chants d'initiation aux arcanes de la Terre. (1)

Albert-Marie SCHMIDT.

(1) Sur la biographie des poètes mentionnés au cours de cet essai on consultera avec fruit *La France Protestante* (1ère et 2ème ed.). Nous avons omis à dessein de nous référer à Du Bartas dont l'œuvre est assez aisément accessible. Les indications spirituelles et littéraires que nous fournissons ici sont développées dans une thèse à paraître sur *La Poésie scientifique au seizième siècle en France*.

POÉSIE ET CONNAISSANCE

La plupart des activités de l'esprit humain, depuis qu'il y a des hommes et qui pensent, ont fait l'objet d'une attentive analyse quant à leur nature comme à leur fin. Des techniques se sont constituées à leur propos, et des systèmes se sont élevés dans leur ombre. Chacune de ces activités s'est trouvée exaltée du fait que de sa teneur et de ses puissances, on s'était efforcé de dégager des lois. Il est singulier que l'une d'entre elles, la plus communément exercée, et à propos de laquelle il n'est personne qui n'ait le sentiment d'avoir à dire son mot, ait été mise à l'écart de toute observation générale. « Une philosophie pour les sciences existe. Il n'en existe pas pour la poésie. » notait Lautréamont en 1870. On sait que cette remarque n'a pas cessé d'être vraie.

Est-ce à dire que la poésie ne soit qu'une activité gratuite, qui se surajoute à toutes les autres, sans pouvoir prétendre à leur portée, et qu'on doive en considérer la mise en œuvre comme un luxe intellectuel dont l'homme ne peut attendre la moindre contribution à l'éternel problème de la connaissance ? Il semble cependant que la réalité même de la poésie prenne naissance de certaines questions dangereuses que nous réservons d'habitude à nos facultés de raisonnement, au risque de subir qu'elles se récusent.

Il n'est que de s'essayer à de telles questions pour que la poésie se lève dans le champ d'une pensée qui, faute de l'espoir de soutenir par des expériences la témérité de ses hypothèses, s'apprêtait à se nourrir de ses propres feux.

Que savons-nous ? Et sommes-nous même assurés d'exister ? Actuellement différents de ce que nous étions à la seconde précédente, et de ce que nous deviendrons dans un instant, nous assistons à l'évanouissement perpétuel des phénomènes du monde extérieur, aussi bien qu'à celui de nos états de conscience.

A travers le treillis émouvant et singulier des êtres et des choses, nous pressentons la présence implacable d'un gouffre.

Les objets de notre amour, de notre haine, ou de notre ennui, ressemblent en quelque sorte à ces branchages que l'on dispose au-dessus de vastes fosses pour capturer les animaux des forêts. Mais il semble bien que ce soit dans un vide incommensurable que nous soyons destinés à nous engloutir.

La soif de connaissance qui se remarque dans l'homme digne de ce nom, paraît liée au tourment de l'infini, à jamais présent derrière ses moindres pensées. Et si

l'on songe que le mot *distraire* signifie étymologiquement *arracher*, on conçoit que l'homme soit avide de distractions, c'est-à-dire de tentatives d'arrachement à l'angoisse qui le poursuit.

A part le labeur forcé, se distraire ou chercher à connaître, telles sont les deux catégories d'occupations qui départagent les êtres, selon leur faiblesse ou leur dignité.

Abandonnons les premiers aux stériles complexités de la littérature dans la vie ou dans les livres, et réservons notre attention à ceux qui s'obstinent à jouer le drame de la connaissance dans ses conséquences les plus cruelles.

L'acte de la connaissance suppose la coexistence d'un sujet et d'un objet, momentanément limités l'un par l'autre, et que cet acte doit faire entrer en fusion. Une formule courante affirme que comprendre c'est égaler. Elle me paraît insuffisante. Plus réellement la connaissance est une véritable prise de possession, la rupture de toute limite entre le sujet qui observe et l'objet qui s'oppose à lui. La connaissance abstraite et purement spéculative demeure une illusion de professeur de philosophie. La véritable connaissance est expérimentale. Elle est opération d'amour.

Les développements logiques de ces prémisses exigent donc que l'homme qui veut connaître, pour les dominer, les sources et les lois du monde impermanent dont il est partie intégrante, dirige sa pensée sur le vide qui se révèle comme la trame de ce monde. Autant dire qu'il s'apprête à prendre l'absolu en tant qu'objet de connaissance.

Ambition tragiquement absurde par définition, puisque l'absolu qui ne peut souffrir de limitation, ne saurait supporter l'existence d'un sujet placé en dehors de lui, et qui s'apprête à le prendre pour objet. Ainsi donc nous en arrivons à ce dilemme que je nommais le drame de la connaissance : la vérité absolue, la seule qui mérite d'être recherchée, est justement la seule qui ne puisse devenir un objet de recherche.

Parvenu par des voies quelque peu aisées à ce rigoureux agnosticisme, mon ambition n'est pas de m'y tenir tout à fait.

S'il est vrai, comme le prétend une antique philosophie, que nous ne sommes par rapport à l'absolu qu'une sorte de rêve formulé par un Verbe prestigieux, nous pouvons logiquement en déduire que la structure intime de notre être provisoire correspond analogiquement à celle de la réalité qui l'a conçu. Nous parvenons ainsi à la conception d'un microcosme humain qui possède en puissance les pouvoirs de son auteur.

Puisque les astres et les planètes, aussi bien que les règnes et les races constituent en quelque sorte les mots d'un vaste poème destiné à illuminer le vide, un bref instant, pour nous incalculable, n'avons-nous pas le droit d'espérer que l'étude des conditions de ce que les humains nomment l'art poétique nous permettra de saisir par analogie le mécanisme de l'apparition du monde et de son effacement ? Le rapport que nous avons perçu entre le microcosme et le macrocosme nous laisse toute possibilité d'y prétendre.

Le poète formule son rêve à la façon dont l'absolu nous songe. Et bien que nous ne puissions aborder l'absolu avec notre conscience, et conserver notre personnalité en face de lui, nous pouvons tirer quelque espoir de l'aphorisme auquel nous nous référions à l'instant, à condition de le retourner pour en saisir tout le sens : « Egaler c'est comprendre ».

Puisque le poète est vraiment ce Prométhée, voleur de feu, qui tire au jour son monde, suivons le dans ses opérations magiques, et tentons de retirer de son expérience les renseignements qu'elle contient. Le postulat auquel aboutit l'effort spéculatif de l'humanité sur les origines de l'univers, et qui se retrouve dans toutes les métaphysiques, eût été condamné à demeurer une hypothèse sans justification, s'il n'avait pas tenu à notre être par des racines secrètes que la pensée analogique permet de découvrir, et à partir desquelles rien n'empêche l'observateur de remonter, à l'occasion d'une expérience en apparence indépendante de tout système : celle de la Poésie. (1)

A. ROLLAND DE RENEVILLE.

(1) Cette communication faite par notre collaborateur au congrès d'Esthétique à Paris, paraîtra en volume dans *LExpérience Poétique*, en 1938 aux éditions de la N.R.F.

LES FONDEMENTS MÉTAPHYSIQUES DE LA POÉSIE

Toute recherche de l'essence de la Poésie doit se fonder sur une analyse de l'*acte* poétique considéré dans son unité propre : la Poésie ne résulte aucunement d'une juxtaposition de données élémentaires dont le mouvement conjoint déterminerait l'apparition du poème. L'emploi de la règle cartésienne de la division des difficultés s'avère ici inopérant : procéder du connu à l'inconnu par voie d'atomisation évacuerait de la Poésie toute sa substance poétique, puisque le connu se révèle précisément apoétique. Ce n'est pas l'image ou le mot ou la technique qui fait la Poésie, c'est la végétation organique d'un certain X à travers l'apparence verbale du poème. Notre analyse consistera donc en une sorte d'illumination intérieure d'un terme opaque ou d'une substance obscure débordant de toutes parts l'intuition claire et distincte du concept qu'on serait tenter d'en former. Si le vocable avait droit de cité en philosophie, nous dirions qu'il s'agit là d'une *catalyse*. Or, puisque l'inconnu ne peut être atteint que par expérience et que la recherche de l'essence relève de l'investigation métaphysique, nous nous placerons donc dans cette catalyse de l'*acte* poétique à un point de vue phénoménologie prègnant d'ontologie et orienté comme tel vers la découverte des nappes métaphysiques souterraines dont le jaillissement constitue la Poésie en toute son amplitude. En d'autres termes, il n'existe pas en ce domaine de méthode antérieure à l'analyse, mais une récupération totale d'une expérience totale. Cette note a pour objet d'en fixer les lignes de force convergentes.

L'évolution de la poésie contemporaine a mis à nu la structure intime de l'art. Elle a montré d'une manière peu équivoque que la Poésie, considérée comme idée archétype de l'art en général, consistait beaucoup moins dans une activité technique manœuvrant des règles appropriées que *dans une expérience de la réalité*. Si outrancière qu'ait été cette réaction, elle a eu pour mérite de rappeler au philosophe et à l'esthéticien que l'expérience, ou tout au moins une certaine expérience, se trouvait à la racine de la Poésie et de l'art. Ce truisme de première grandeur nous parait singulièrement éclairant. Sur la foi d'un aristotélisme mal compris ou insuffisamment élaboré, l'esthétique a trop souvent colloqué, depuis

des siècles, la Poésie parmi les arts d'imitation où la technique jouerait un rôle éminent. Il s'agit donc de déterminer *quelle* expérience la Poésie inaugure et avec *quelle* réalité elle entre en contact. Les témoignages sont ici très nets : intervient un sentiment de *présence* qui s'irradie psychologiquement. Mais cette présence est éprouvée, et donc connue. Or toute connaissance étant analogique, il convient d'en fixer le sens, et de dépasser de la sorte le plan de la simple description psychologique axée sur un état d'âme, pour accéder au plan de la noétique phénoménologique définie par l'intentionalité objective. Selon nous, le point de départ absolument initial de l'acte poétique est une connaissance radicalement *alogique* du réel considéré comme *existant spirituel*. Que l'intuition poétique porte sur l'existence réelle ou possible, la chose n'est guère sujette à discussion, puisqu'une telle intuition ressortit à l'ordre de l'activité pratique où s'affirme le primat inconditionnel du jugement. L'acte premier du poète comme de l'artiste est d'affirmer : *quelque chose est*, dit originellement le poète, et de ce quelque chose il n'a pas à en déterminer la nature mais à en fixer l'existence dans une œuvre. Cette affirmation catégorique a pour caractère d'être *irresponsable* : elle ne répond pas à une excitation ni à une incitation à poser un acte, elle est l'acte poétique lui-même. A l'inverse de l'homme moral ou de l'homme politique qui délibèrent et par là *répondent*, le poète n'a pas à inscrire son acte dans un contexte légal, il ne doit pas affronter une acceptation ou un refus possibles. Il effectue en affirmant et il affirme en effectuant : l'acte poétique est adéquat au donné poétique. Il résulte de là qu'il n'y a aucune régulation préalable à la Poésie, comme il y a des lois morales ou politiques antérieures à la position *hic et nunc* de tel ou tel acte moral ou politique. La Poésie est *une activité absolue*. C'est pourquoi il n'y a pas de science de la Poésie parallèle à la science morale ou à la science politique (entendues comme *praxis* et non comme *théoria)*. C'est pourquoi la Poésie *n'a pas de contraire*, ou plus exactement : il n'y a pas négation de la Poésie, ou néant de Poésie, et si des choses, objets ou moyens, sont apoétiques, c'est sous un certain rapport. La Poésie a, comme nous le verrons, un pouvoir d'universelle infiltration dans l'homme.

D'autre part, l'affirmation poétique porte sur un *quid* existentiel de nature spirituelle, ou, d'une manière générale, sur un existant transmatériel quelconque. Le regard du poète est angélique. Nous entendons par là, non seulement que la conception matérialiste répugne foncièrement au poète, mais encore que la Poésie a pour objet de découvrir le resplendissement spirituel des êtres et de signaler leur position dans l'existence. Il s'agit là d'une prise de contact fulgurante, purement et simplement expérimentée, qu'il est très malaisé de définir en toute clarté puisqu'elle s'opère en dehors de toute élaboration rationnelle, sans être toutefois irrationnelle.

L'alogicité du jugement poétique n'est que privative. La pure contemplation cognoscitive est ici suspendue par *épochè* et mise entre parenthèses. La parabole claudélienne *d'Animus et Anima* prend sous cet angle toute sa signification. Ce n'est ni le sensible en tant que sensible, ni l'intelligible en tant qu'intelligible, qui polarisent la vision du poète ; mais la personnalité de l'objet, sa subsistence ontologique, sa modulation existentielle intérieure. Et parce que l'abstraction et le mode *d'adæquatio rei et intellectus* qu'elle instaure, sont mortelles à la Poésie, la connaissance dont celle-ci use en expérimentant l'être, est celle d'un *objet pur* (ob-jectum). Comprenons que l'objet poétique ou l'objet esthétique en général

est un pur « devant-la-pensée », un « quelque chose » avec lequel la pensée ne sympathise pas sur le plan de la connaissance ordinaire, et est même rebelle à toute pénétration logique par laquelle le sujet connaissant deviendrait l'objet connu en sa texture d'objet intelligible. Dès lors, l'essence de la Poésie est d'être un dialogue avec l'objet pris en son onticité spirituelle irréductible.

Il faut distinguer en effet dans l'acte poétique deux phases, l'une ascendante, l'autre descendante, qui font de la Poésie une véritable dialectique au sens platonicien et peut-être le type de toute dialectique, de tout dialogue avec l'objet. Il est capital de remarquer ici que ces deux phases se développent selon un rythme de *simultanéité*, non seulement chronologique, mais *ontologique*. Ce double mouvement, l'un partant de l'objet poétique, l'autre du sujet, l'un expérimental, l'autre poématique, est indissociable comme tel. On peut les distinguer l'un de l'autre par une distinction de raison, mais *in re* ils ne sont qu'un seul et même élan paradoxalement issu de deux sources. Une Poésie livrée à l'une ou l'autre de ces deux phases serait ou bien amorphe, réduite à un non-sens inexprimable et inexprimé, ou bien simplement construite, pleine de sens intelligible, mais d'où toute vertu poétique et toute expérience poétique seraient évacuées. Au jugement de présence qui constitue originellement l'acte poétique correspond *immédiatement*, sans aucune déhiscence temporelle, sans rupture de continuité ontologique, une *émission* qui enveloppe l'objet dans les langes de la création. Autrement dit, le contenu ontique de la dialectique descendante est absolument identique au contenu ontique de la dialectique ascendante : question et « réponse » n'en font qu'un ; la réplique *est* entièrement l'interrogation et dans l'interrogation. Les contraires coïncident. Encore une fois, il est difficile de fixer sans la trahir cette attitude dialectique fondamentale parce qu'elle est liée à l'alogicité primitive de la découverte : la création (ou l'imitation) masque la présence et se l'incorpore derrière le voile de l'image du symbole ou de la métaphore destinée à l'exprimer dans une œuvre. En d'autres mots, et sans doute d'une manière paradoxale, on peut affirmer que l'absorption poétique de l'objet est en réalité une expectoration, une expiration où la fécondité créatrice du poète redit la présence et projette dans une œuvre un ensemble de moyens qui en tient lieu. Mais cette simulation (ou cette duplicité) demande à être bien comprise : le signe n'est pas ici un double de la chose signifiée, l'*esse objectivum* du signe est le même que l'*esse* de la chose signifiée. La Poésie est une dialectique du Même. Il en résulte que le flux subjectif émanant de l'activité fabricatrice de l'esprit engendre mystérieusement un terme ob-jectif qui, comme tel, est indépendant de sa puissance créatrice. Nous retrouvons ainsi l'exégèse médiévale de la parole aristotélicienne : le poète imite la nature, mais dans son opération.

Si maintenant nous voulons considérer d'un peu plus près la nature de la connaissance poétique, nous dirons qu'elle consiste en une véritabe consonance spirituelle.

Tout d'abord, la connaissance poétique est la connaissance la plus radicalement objective dont l'esprit humain soit capable. Prise en son pur potentiel alogique, elle est un *choc*, un phénomène de choc existentiel déclanchant une activité fabricatrice qui s'identifie quant à son contenu à l'aperception poétique du réel. Nous sommes ici à un point crucial de l'analyse où les mots employés frottent, grincent et peuvent tout d'un coup briser et trahir la pensée. Le grave problème qui se pose est en effet celui-ci : comment l'objet poétique qui est un pur devant-moi

peut-il être et exister, comme tel et non pas comme re-présentation, dans une œuvre jaillie de ma pure fécondité créatrice ? Car enfin si la connaissance poétique est aussi fondamentalement objective, s'il n'y a pas et ne peut y avoir d'abstraction poétique, comment l'objet peut-il être *présent* (et non pas re-présenté) dans le poème, comment l'œuvre faite peut-elle se l'incorporer, comment la phase dialectique descendante peut-elle ontologiquement recouvrir la phase dialectique ascendante et s'identifier à celle, comment le poète peut-il poématiser l'ob-jet poétique ? A cette question nous ne voyons qu'une seule réponse possible au niveau d'une phénoménologie orientée vers l'ontologie. *La naissance du poème est un acte de maïeutique spirituelle.* L'objet est *à la fois* existentiellement objectif et existentiellement subjectif, car *exister* n'est rien d'autre que *coexister*. L'esprit du poète en son fondement ontique est le lieu de toutes les existences. Le poète accouche le poème et poématise parce qu'il y a au sein de l'esprit humain un *coesse* originel, une relation immanente *avec* tous les *esse* de l'univers due sans aucun doute au stigmate que laisse en lui l'Acte pur qui l'a créé et qui le fait *exister en coexistant*. La Poésie est *une dialectique de l'avec*, une mise à découvert de la proximité existentielle des êtres. Elle disjoint l'objet du sujet en dénudant leur essentielle communauté interontique. Par là nous entrevoyons comment l'acte poétique peut-être à la fois historique et transhistorique. La Poésie plonge ses racines au plus profond de l'histoire pour atteindre le tuf transhistorique d'où procède l'histoire : tout acte poétique vrai est un *ktèma es aei*. Il y a une *poiesis perennis* parce que l'existence transgresse sa propre histoire par la participation à l'éternel. L'instantanéité de l'acte poétique est à la fois une coupure dans le flot de la durée et une immersion dans la transcendance.

Notre analyse phénoménologique de l'acte poétique aboutit de la sorte à la découverte d'un véritable *innéisme*, mais de nature exclusivement existentielle. Il n'est point question ici de notions, d'idées ou de connaissances innées, mais d'une co-naissance due à une certaine structure existentielle de l'esprit humain qui fait que l'existence de l'esprit participe à tous les existants et à l'Existant suprême.

Si nous admettons cette participation ontique originelle, il ne nous reste plus qu'à expliquer *l'expression* de l'objet poétique : *c'est une participation à la participation*. Le poète en émettant le poème participe d'une manière constructive à la participation interexistentielle incluse dans son esprit. Le langage, liquide sonore ou musique pétrifiée, est une réduplicaton de l'existant, une réitération par le souffle humain de l'acte d'être par le souffle de l'Esprit. Il médiatise l'immédiateté de l'existence et fonde le dialogue dans l'histoire. Parce que l'homme coexiste en ex-sistant, il parle *dans le temps*. Par l'expression le dialogue sort de ses bases existentielles et entre dans la durée : poématiser, c'est inscrire dans le temps une onticité éternelle. D'une part, il n'y a pas instantanéité du langage et, de l'autre, le langage est le signe de l'existence historique de l'homme ou de son ex-sistence, parce que l'homme est lui-même un être *exprimé*, et qui, comme exprimé, *doit* manifester son onticité native et sa co-onticité. Le Poète doit donc construire l'expérience par le langage et participer à la seconde puissance à l'existence en vertu de la temporalité de son existence. En fin, le langage permet de se faire entendre et de faire entendre aux autres l'existence (et la coexistence) : il est donc l'acte maïeutique lui-même en tant que s'accomplissant. Essentiel à l'homme, le langage est consubstantiel à la Poésie.

Si cet innéisme est vrai, il est clair que tout homme naît constitutionnellement poète et que l'acte poétique doit se déclancher par une sorte d'automatisme spirituel spontané et incoërcible. La Poésie est une espèce d'activité biologique, analogue à l'instinct animal, mais située au delà de la sphère de la matérialité. « L'acte de l'esprit est vie ». La Poésie nous apparaît ainsi comme un don, comme une qualité innée, située dans la structure même de l'homme, au même titre que la religion ou que la métaphysique, mais que les contraintes morales, sociales et intellectuelles adoptées peuvent tarir ou déplacer, avec toutes les conséquences qu'une telle sécheresse ou qu'un tel gauchissement comportent : *non impedias musicam*. Parce que l'homme est un être poétique *et* un être raisonnable *et* un être religieux, il peut dans l'unité de son esprit transposer l'activité poétique dans l'activité logique ou dans l'activité mystique, et perturber considérablement leur développement normal. C'est ainsi (pour ne citer qu'un seul exemple) que l'indifférence actuelle du public à l'endroit de la Poésie provient simplement du fait que l'homme contemporain transpose son potentiel poétique dans un quatrième genre d'activité : la politique. Le marxisme et ses succédanés ne sont que poésie corrompue (en réaction d'ailleurs contre une politique corrompue).

Signalons pour terminer que l'expérience poétique n'est pas due à une « seconde vue » ou à une faculté supérieure à l'intelligence, mais à un repliement existentiel de l'esprit sur lui-même. La connaissance de l'intelligible se tire du sensible, mais la Poésie ne porte aucunement sur les essences. Elle est un pur contact existentiel, une épreuve de l'existence et de la coexistence, qui provoque dans l'être qui en est le sujet le réflexe des facultés constructives d'après le modèle dialectique décrit plus haut. Elle est un miroir où tout s'aperçoit en énigme, et que l'activité fabricatrice de l'artiste s'efforce de rejoindre selon les lois d'un hasard bien réglé. D'où l'élément de chance inhérent à tout acte poétique et à tout poème. D'où la nécessité de renouvellements périodiques des techniques de l'art, l'attention se portant, à la suite de l'usage, plus sur les moyens que sur l'objet. D'où l'insatisfaction que suscite la plus belle œuvre d'art *et le plus encore* qu'elle éveille dans l'esprit. D'où le drame et la souffrance qu'éprouve le poète à élaborer son œuvre. D'où sa tendance au panthéisme, le poète n'ayant à sa disposition aucun moyen de discrimination, par mode de connaissance portant sur des essences, entre l'Etre et les êtres. D'où le *mystère* profond, inexpugnable, de la Poésie.

Marcel DE CORTE,
Professeur à l'Université de Liége.

Note. Cette étude est l'amplification, en certains endroits considérable, d'une communication faite au récent Congrès d'esthétique de Paris. Elle résume elle-même un ouvrage en préparation : *Métaphysique de la Poésie*, dont le premier chapitre a paru en novembre dans la *Revue thomiste* sous le titre : *Ontologie de la Poésie*. On lira dans les *Etudes Carmélitaines* 1938 deux essais d'application de ces vues, consacrés l'un à l'explication de la dualité de l'esprit et de la vie dans l'histoire de la philosophie, l'autre à une interprétation poétique du mysticisme néoplatonicien.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

LES LIVRES

Albert BEGUIN, *Gérard de Nerval*, suivi de *Poésie et Mystique* — 1 vol. in-8 de 144 pages ; Stock, 1937.

Albert Béguin, dont on connait les belles études sur le romantisme allemand, a été frappé, comme Marcel Raymond, par le caractère de recherche métaphysique qu'a pris la poésie en France depuis Baudelaire et Rimbaud, et comme Raymond, comme Rolland de Renéville dans ses articles qui seront, espérons-le, bientôt réunis en volume, il tente de dégager cette mystique de la poésie, sur laquelle D. Saurat, dans un esprit assez différent, avait appelé l'attention. « Dès le romantisme, mais en toute conscience depuis Rimbaud, la poésie française tend à assimiler sa démarche à un acte de connaissance irrationnelle. » Il montre comment toute poésie est quelque chose de ce genre, mais comment le poète moderne a, par un paradoxe, pris conscience, de cette volonté d'inconscience (p. 104). Et ce n'est d'ailleurs pas le seul paradoxe de cette poésie. « Les mêmes poètes qui se livrent aux inspirations de la nuit intérieure recherchent une consonance étroite avec toutes les fuyantes apparitions du monde visible. » (p. 108). Ils suppriment les frontières entre le monde intérieur et le monde extérieur (p. 110). Bien plus, par le subjectivisme absolu ils veulent atteindre la seule objectivité valable, par la descente en soi saisir ce qui les dépasse (p. 107). Et de ces contradictions mêmes ils font une unité qui se résume dans le geste fondamental de la création du poème (p. 108). Création qui est née d'eux-mêmes : « Il en refait un univers à sa convenance » et qui est cependant d'un autre qu'eux. « Ce qui parle, ce n'est plus lui, mais un autre. » (p. 110)

M. Béguin insiste sur le double rôle des images, dans cette conception de la poésie : accumulées, heurtées, elles se détruisent l'une l'autre et orientent vers l'ineffable. (C'est un point que Thibaudet et Roland de Renéville avaient noté à propos de Mallarmé et qui rapproche sa conception du langage poétique de la conception du langage philosophique chez Bergson ou du langage mystique chez un Suso et d'autre part, elles tentent de nous restituer la présence concrète de l'au-delà, de ce qu'on peut appeler l'autre, le transcendant, qui est en même temps ce qu'il y a de plus profond et souvent de plus informe en nous).

Dissolution de nous même, quête d'un mystérieux, concentration et harmonie, la poésie est tout cela. (p. 125)

Elle est l'héritière de l'occultisme et de la magie. Mais ajoute M. Béguin, et c'est ici que sa pensée prend à la bifurcation un chemin où nous ne le suivrons pas, elle est essentiellement différente de la mystique. L'acte poétique reste un acte médiat, médiatisé par la forme, tandis que le mystique va vers la mort des images et le silence. « Même convaincu que la parole n'a de sens que par rapport à la Nuit pressentie, le poète ne peut sans cesser d'être poète, aller au delà de la parole. » A cela ne peut-on répondre que M. Béguin nous a montré le poète chassant, annihilant les images par les images, et ne peut-on dire que ses dogmes médiatisent le mystique, au début de son extase, comme sa forme le poète au début de la sienne ou après la sienne ? Il ajoute une seconde différence : le mystique part de l'unité, de l'intuition initiale de l'unité, il n'interroge pas comme le poète ; il connait, il sait ; tandis que le poète est en face de l'inconnu. Mais ici encore méfions-nous ; prenons garde de ne pas appeler pur ce qui est impur et réciproquement. Cette interrogation du poète est peut-être plus pure, plus nue, plus pauvre, plus véritablement mystique, que « les connaissances » du mystique. Il part de l'inconnu, c'est peut-être qu'il part de l'authentique.

Au fond, cette distinction n'est d'ailleurs peut-être pas plus équitable pour le mystique que pour le poète, car le mystique lui-même dira-t-il qu'il sait ? Sait-il en tant qu'il est mystique, en tant qu'il se tient à la pointe de son expérience ? Intuition massive de l'unité sentie. Oui sans doute, mais le poète en part également. Dogme de l'unité ? Serait-ce un avantage d'en partir ?

D'ailleurs M. Béguin, très loyalement, dit qu'à la distinction qu'il vient de faire, il convient d'apporter des nuances.

Pour la confirmer, il invoque un exemple qui est bien choisi en effet pour la confirmer, celui de Hugo : Hugo, dit-il, se meut dans le domaine des images ; il n'y a pas chez lui le sentiment du fond de l'âme, et son Dieu n'est au fond qu'une expansion de son moi.

Tout ceci semble très juste. Mais pareilles démonstrations auraient-elles été aussi faciles pour ces poètes que M. Béguin connaît bien : Novalis, Hölderlin, Novalis surtout, et pour celui auquel il consacre toute la première partie de son livre, Gérard de Nerval. Je me demande si cette étude sur Gérard de Nerval ne pourrait pas servir comme d'une sorte de réfutation de la seconde partie du volume.

Elle n'est d'ailleurs pas que cela, elle est riche d'observations et d'idées, bien qu'on eût été heureux sur certains points d'avoir des explications encore plus précises, ou des discussions des interprétations que M. Audiat et Rolland de Renéville, d'autres encore, ont données de certaines œuvres de Nerval.

Aurelia est, nous dit M. Béguin, la recherche par le poète de la courbe de son destin tel qu'il l'a revécu à la faveur du rêve et de la folie. Il déplace les évènements : place au-delà de son enfance cette rencontre décisive opère par condensation, par identification, par simultanéité d'interprétations différentes. Il devient maître de son passé. Et peu à peu maître de son avenir, grâce à l'expiation et aux mouvements de la charité. Son drame est devenu le drame cosmique. L'identification dans sa marche envahissante l'a identifié à l'univers, lui a identifié l'univers.

Faut-il dire qu'il est allé vers une expérience spécifiquement chrétienne ? M. Béguin tend à le dire (p. 73) et encore plus nettement page (95), mais hésite

au dernier moment (p. 74). Dans le passage même qu'il citait : « Cette Vierge Mère, expression suprême de l'alliance antique du ciel et de la terre » on peut voir plutôt que du christianisme, la volonté d'un synthétisme qui embrasse en lui aussi et surtout le christianisme.

Quoi qu'il en soit, Nerval a cherché une expérience, au-delà des paroles, et une expérience qui pour lui est connaissance ; de sorte que les différences faites si soigneusement entre poésie et mystique s'évanouissent.

Ne s'évanouiraient-elles pas encore plus rapidement, encore plus facilement si on prenait un Novalis, ou peut-être même un Rimbaud ?

A ce propos il est curieux de relever au passage dans le livre de M. Béguin quelques citations qui rappellent de très près le langage d'Hölderlin et de Rimbaud. D'autres plus nombreuses encore pourraient rappeler Novalis. Lorsque dans une lettre de la folie, G. de Nerval écrit : « Il fait si beau que l'on ne peut se rencontrer ni s'embrasser dans les maisons », on ne peut pas ne pas se rappeler certains poèmes de la folie de Hölderlin, et quant à Rimbaud, la hardiesse de l'expérience : « Je m'encourageais à une audacieuse tentative », dit Nerval, l'indifférence avec laquelle elle est parfois traitée, au moins dans ses circonstances accessoires. « Une longue histoire qui s'est déroulée dans un pays du Nord, et qui ressemble à tant d'autres. » Et finalement le repentir « Je voulais trop faire en bravant la mort », l'évoquent presque nécessairement.

En même temps le nom de Rimbaud rappelle à notre esprit une distinction que M. Béguin fait entre le poète et le mystique et qui pour beaucoup de poètes, pour beaucoup de moments de beaucoup de poètes, paraît juste : (et je suis heureux de terminer sur cet accord partiel avec l'auteur de travaux si importants) : tandis que le mystique reçoit la bénédiction de Dieu, le poète a conscience de rester un maudit .

Jean WAHL.

LEON CHESTOV. — Kierkegaard et la philosophie existencielle. *Vrin, Editeur, Paris.*

L'œuvre toute entière de Léon Chestov substitue dans la philosophie russe, à la théologie de Vladimir Soloviev, une critique de la raison par ses propres armes. Esprit subtil, écrivain lumineux, Léon Chestov ne croyait pas sans doute à l'époque où il analysait Dostoievsky, Nietzsche ou Tolstoï que sa critique philosophique de leur œuvre s'inscrirait un jour dans un courant de pensée destiné à renouveler la position même du problème de la connaissance.

Dans quelles circonstances Léon Chestov fut-il mis en contact avec l'œuvre de Kierkegaard qui devait opérer aussi sur Miguel de Unamuno une véritable conversion spirituelle ?

Le livre, exempt de toute allusion personnelle ne nous le dit pas, mais, en plus du guide qu'il nous offre pour parcourir les voies douloureuses du penseur danois, il situe définitivement sur le plan philosophique une attitude de l'esprit qui semblait jadis ne ressortir que de la théologie.

A côté de la philosophie spéculative basée sur l'étonnement, la philosophie existencielle fondée sur l'angoisse acquiert définitivement droit de cité ; ce que l'on sait de l'influence reconnue de Kierkegaard sur Heidegger et les principaux

métaphysiciens allemands contemporains accroît encore l'importance de ce dernier livre de Léon Chestov.

E. V.

Victor-Emile MICHELET. — Les Compagnons de la Hierophanie. — *(Ed. Dorbon-Aîné, Paris).*

Ces souvenirs d'un témoin actif du mouvement occultiste de 1890, nous montrent, notamment, tout ce que le Symbolisme doit à ceux que l'auteur appelle « les compagnons de la Hiérophanie ».

R. B.

Dr. J. GESSLER. — Over den Vermeenden Invloed van de H. Hildegard op de van Eycken en hun Meesterwerk. — *St Amandsberg-Gent, 1937.*

Le Dr. J. Gessler s'est attaqué à la réfutation de la thèse du Dr. Lod. Clysters selon laquelle le chef-d'œuvre de la peinture Eyckienne se trouverait sous la dépendance des Visions de Ste Hildegarde.

Comme nous l'avions déjà fait remarquer (Hermès, juin '36) la démonstration du Dr. Clysters était fort spécieuse, aussi l'argumentation du Dr. Gessler arrive-t-elle facilement à nous prouver combien le Dr. Clysters s'était permis de solliciter ses textes.

Cette polémique autour des sources d'inspiration de l'Agneau Mystique nous prouve une fois de plus combien intéressante serait l'étude de toute la peinture médiévale néerlandaise à la lumière de l'analyse mystico-théologale.

M. E.

Dr. J. GESSLER. — De Vlaamsche Baardheilige Wilgefortis of Ontcommer. *Uitg. « De Sikkel », Antwerpen 1937.*

La légende de Ste Wilgeforde, vierge à barbe et martyre, quoique d'origine néerlandaise, appartient au folklore religieux de toute l'Europe occidentale. Son hagiographie ainsi que son iconographie ont été étudiées dans une œuvre capitale des folkloristes allemands G. Schnürer et J. M. Ritz (Sankt Kümmernis und Volto Santo, Dusseldorf, 1934). Les sources d'information de cet ouvrage sont aussi sûres que nombreuses, aussi les lacunes quant à la grande popularité de la légende dans les pays thiois y étaient-elles des plus fâcheuses.

Le travail de compilation du Dr. J. Gessler et de ses collaborateurs tend à compléter l'ouvrage allemand et nous décrit longuement le culte dont Ste Wilgeforde est l'objet dans les Pays-Bas. La figure de la vierge pieuse qui mourut de la mort du Christ pour avoir refusé d'épouser le roi païen de Sicile, y revit sous tous les aspects dont la dévotion populaire s'est complue à l'habiller.

L'ouvrage du Dr. J. Gessler constitue ainsi une des contributions les plus sérieuses à l'hagiographie populaire.

M. E.

Dr. W. VAN EEGHEM. — Drie Schandaleuse Spelen. — *Uitg. « De Sikkel », Antwerpen, 1937.*

Ces trois pièces scandaleuses, interprètées en 1559 par des rhétoriciens bruxellois, nous apportent un témoignage curieux sur les voies détournées que pouvait prendre au XVIe siècle la lutte des esprits indépendants contre la tyrannie de l'Eglise Catholique Romaine. Ces pièces firent d'ailleurs l'objet d'enquêtes judiciaires dont nous trouvons le procès-verbal en appendice au livre que le Dr. W. Van Eeghem vient de leur consacrer.

La lecture de ces *esbatements* autant que des enquêtes auxquelles ils donnèrent lieu est aussi plaisante qu'instructive ; elle nous fait pénétrer dans l'intimité des rhétoriciens, tout en nous parlant d'un des moments les plus tragiques de la pensée humaine.

M. E.

Dr. ALLENDY — *PARACELSE, le médecin maudit* — Editions Gallimard, Paris 1937.

Il est regrettable que cet ouvrage, par ailleurs fort agréable à lire et témoignant d'une documentation abondante, se ressente, dans la composition, d'une hâte certaine et ne recrée que schématiquement presque le mystère qui nimbe et la vie et l'œuvre de Paracelse. Ainsi, plausible, mais non convaincant, apparaît le rôle capital qu'aurait joué dans l'orientation de sa destinée singulière, le fait, pour Paracelse d'avoir perdu sa mère au moment où elle lui donnait naissance ou très peu de temps après. Et peut-être eut-il été opportun de s'arrêter plus longuement à l'évocation de l'atmosphère si particulièrement lourde d'un lieu de pélerinage comme Einsiedeln aujourd'hui encore le plus important et le plus célèbre de Suisse et de toute l'Europe centrale.

C. G.

LES REVUES

LES ETUDES TRADITIONNELLES. — Numéro spécial sur le Tantrisme Hindou.

La très probe et très intéressante revue des Etudes Traditionnelles où l'on peut suivre les recherches de M. René Guénon et des collaborateurs qui l'entourent, publie un numéro tout entier consacré au Tantrisme Hindou. Ce numéro s'ouvre sur une étude que M. Guénon consacre au cinquième Véda, et au cours de laquelle il définit le Tantrisme : *l'ensemble des enseignements et des moyens de « réalisation » plus spécialement appropriés aux conditions du Kali Yoga,* (c'est-à-dire l'âge noir dans lequel évolue la présente humanité.) Ces enseignements, contenus dans les traités qui portent le nom de Tantras, forment le cinquième Véda. Ils ouvrent au disciple une voie active, la *« voie du héros »,* au terme de laquelle l'état de sagesse et de conscience pure, que présentait l'homme avant sa chute dans les courbes d'une évolution indéfinie, doit être retrouvé. M. Guénon prend soin, dans une seconde étude, de préciser que si le Tantrisme s'appuie sur les rites de la magie, il ne les admet qu'en tant que technique de développement psychique, et non comme fin.

La doctrine tantrique de la Bi-Unité divine est ensuite étudiée par M. Ananda K. Coomaraswamy, dans ses rapports avec les représentations dualistes de la divinité qui se trouvent exprimés tour à tour dans la philosophie chinoise, la Kabbale, l'ésotérisme chrétien, les écrits de Maître Eckhart et dans ceux de St Thomas.

Le plus passionnant article de ce numéro est peut-être celui que nous donne Sir John Woodroffe sous le titre : *Le collier de Kâlî,* et qui fait partie de son ouvrage : *Studies in the Manstrashtra.* On y voit que Kâlî est la divinité envisagée en tant qu'Elle résorbe en Elle-même tout ce qu'Elle a créé. Elle est alors nommée Kâlî parce qu'elle dévore Kâla (le temps) et revient à son état obscur et informel. Autour de son cou, la Divinité porte un collier formé de cinquante têtes, qui représentent symboliquement les cinquante lettres de l'alphabet sanscrit, c'est-à-dire la Parole d'où l'univers est issu, et qu'elle détruit pour le résorber dans sa Conscience indivisée.

Ce numéro des Etudes Traditionnelles d'un si vif intérêt, se termine par une traduction de textes sanscrits que nous devons à la science et au labeur de M. André Préau. Réunis sous le titre général de *Puissance et Dissolution des Mantras,* ces textes font pénétrer le lecteur occidental au cœur même d'une philosophie dont les études qui les précèdent, lui ont facilité l'approche.

A. ROLLAND DE RENEVILLE.

LES CAHIERS DU SUD. — « Le Romantisme Allemand », (mai-juin 1937).

Plus que la qualité des œuvres, c'est l'identité du climat où baignent des disciplines généralement distinctes qui est le signe véritable du romantisme allemand.
De cette diversité de productions : poésie, littérature, art, philosophie, mystique, fruits d'une aspiration unique, le numéro spécial des Cahiers du Sud, à la fois si unitaire et si varié, nous apporte une image fidèle. La qualité de la critique s'illustre d'un choix de textes parmi lesquels la traduction du Lenz de Büchner par A. Béguin nous semble particulièrement heureuse.

E. V.

Id. Octobre 1937 — Benjamin Fondane : Le poète et le schizophrène.

Après avoir indiqué la similitude qui existe entre la position platonicienne et celle de M. Roger Caillois devant la poésie (dans : Procès intellectuel de l'art), M. Benjamin Fondane conclut : « Bien qu'acculé de force par la structure même de son acte à un domaine dont le moins qu'on puisse dire c'est qu'il est irrationnel et indéterminé, le poète s'est fait fort — afin de gagner un point d'appui reconnu indiscutable — d'exploiter cet irrationnel et cet indéterminé qui lui sont échus en partage au moyen de techniques propres à le justifier et à justifier du même coup *l'exploitation rationnelle de l'irrationnel* ». Suit un procès du surréalisme, où M. Fondane lui reproche ses contradictions, et notamment de s'être mis volontairement sous la férule de l'éthique et de montrer quelque complaisance pour les moyens d'investigation scientifiques, au lieu, si je comprends bien, de rire, ou d'en rire. De telle sorte que les tenants les plus passionnés aujourd'hui de la Poésie, travailleraient inconsidérément à sa chute. N'est-il pas permis cependant d'opposer à cette argumentation séduisante par son détour, la confiance qu'André Breton témoigne au poète :« Le poète à venir surmontera l'idée déprimante du divorce irréparable de l'action et du rêve... Au procès immémorialement intenté par la connaissance rationnelle à la connaissance intuitive, il lui appartiendra de produire la pièce capitale qui mettra fin au débat » (repris sous le mot « *Poésie* » dans le Dictionnaire abrégé du Surréalisme, 1938).
A rapprocher de l'article de M. Benjamin Fondane, celui de M. Roger Caillois : Naissance de Lucifer, paru dans le n° I de Verve, Décembre 1937.

Minotaure. Hiver 1937, n° 10. Edition Albert Skira. André Breton : Têtes d'orage (portraits de Georg-Christoph Lichtenberg, de Christian-Dietrich Grabbe, de Jean-Pierre Brisset, de Raymond Roussel, de Franz Kafka et de Xavier Forneret).

Verve, Décembre 1937. N°. I. 4, rue Férou, Paris.

André Gide : Quelques réflexions sur l'abandon du sujet dans les arts plastiques. Roger Caillois : Naissance de Lucifer. Henri Michaux : Portrait du Chinois.

C. G.

ONS GEESTELIJK ERF. — (Antwerpen), Juli 1937.

Dr. A. Stracke S. J. : Twee Gebeden op het Onze Vader, et du même : Een Vroom Gebed. Sous ces deux titres, Dr. A. Stracke publie de courts textes moyen-néerlandais retrouvés au cours de ses inlassables investigations dans le domaine de la mystique néerlandaise médiévale.

KULTUURLEVEN. — (Antwerpen), September 1937.

O. Spruytte : Nietzsche's Poging tot een « Goddelooze Mystiek ».
November 1937. Prof. Ferd. Sassen. De Eristentie-Philosophie.

ETUDES CARMELITAINES. — (Illuminations et sécheresses), Octobre 1937.

Dans ce volume, d'un intérêt passionnant, se trouvent réunis les travaux du congrès qui eut lieu, en juillet, au couvent d'Avon-Fontainebleau.
Ces « journées de psychologie religieuse » avaient pour thème : « La critique des phénomènes d'aridité spirituelle dans la perspective des « signes » de saint Jean de la Croix ».
Nous reviendrons sans doute à ces articles médullaires, surtout en ce qui concerne les études qui établissent quelque rapport entre l'inspiration poétique et l'état d'aridité mystique. Retenons, dès à présent, l'étude d'Edmond Jaloux qui est une tentative d'analyse du processus affectif présidant à l'éclosion du poème. Jaloux s'étonne que tant de poètes se soient tus quant à la manière dont naît en eux le poème. Et ici, il ne s'agit pas nécessairement de l'état poétique qui aboutit à l'écriture, mais aussi de cette énergie qui se perd, de cet état de grâce qui avorte, et qui, dès lors, atteint au « tarissement des sources », cette aridité douloureuse dont témoignent, peut-être, le silence de Rimbaud et l'interruption Mallarméenne.
Mais Jaloux dit encore : « Rien ne semble plus près de l'évènement lyrique que cette brusque invasion de la douleur ».

R. B.

LA NOUVELLE REVUE FRANCAISE. — (Décembre 1937).

Un curieux texte de Georges Limbour : « Les Vanilliers ». Signalons aussi une chronique de J. Debû-Bridel : « Fourier précurseur de Freud. »
Henri Ghéon dit quelle place le poète François Viélé-Griffin occupa dans le mouvement symboliste.

REVUE DE PHILOSOPHIE. Septembre — Octobre 1937.

Benjamin Fondane : A propos du livre de Léon Chestov : Kierkegaard et la Philosophie Existencielle.
Novembre — Décembre 1937.
J. Auboyer : Les grandes lignes de la pensée indienne.

REVUE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ET D'HISTOIRE GENERALE DE LA CIVILISATION. 15 Juillet 1937.

Jean Humbert : Traits et tendances de la civilisation byzantine au X° Siècle.

REVUE NEOSCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE. Novembre 1937.

O. Lottin : Le Thomisme de Godefroid de Fontaines en matière de libre arbitre.

REVUE PHILOSOPHIQUE. Mai — Août 1937.

K. Jaspers : La pensée de Descartes et la Philosophie.
Septembre — Octobre 1937.
G. Gurvitch : La théorie des valeurs de H. Rickert.

REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THEOLOGIQUES. Octobre 1937.

M. Lot-Borodine : La Grâce déifiante des Sacrements d'après Nicolas Cabasilas.

REVUE DE METAPHYSIQUE ET DE MORALE. Janvier 1938.

G. Matisse : Le hasard et les phénomènes orientés.

REVUE DE SYNTHESE. Octobre 1937.

Alexandre Marcuse : La Philosophie de l'« Aufklärung » à l'epoque du romantisme : Comte et Schopenhauer.

ALGEMEEN NEDERLANDS TIJDSCHRIFT VOOR WIJSBEGEERTE EN PSYCHOLOGIE. October 1937.

Descartes-nummer.

DIVUS THOMAS. December 1937.

M. St. Morand O. P. : Die früheste und die neueste Apologie Meister Eckharts.

MIND. January 1938.

Charles Leslie Stevenson : Ethical Judgments and Avoidability.

THE PHILOSOPHICAL REVIEW. September 1937.

Herman Hausheer : St Augustine's Concretion of Time.

ARCHIVES DE PSYCHOLOGIE. Mars-Juin 1937.

Georges Berguer ; Un mystique protestant.

JOURNAL DE PSYCHOLOGIE. 15 Mars — 15 Avril 1937

R. Cousinet : La fabulation chez les enfants.

ACTA PSYCHOLOGICA. Vol III N° 3

Gustav Kafka : Grundsätzliches zur Ausdruckspsychologie.

ARCHIV FUR DIE GESAMTE PSYCHOLOGIE. 99 Band, 1 und 2 Heft.

Lotte Paulsen (Leipzig) : Phantasievorgänge bei der Deutung-Sinnarmer Farbkomplexe.

ZEITSCRIFT FUR PSYCHOLOGIE UND PHYSIOLOGIE DER SINNES-ORGANE. Januar 1938.

Richard Müller — Freienfels : Zur Psychologie des Psychologie.

THE AMERICAN JOURNAL OF PSYCHOLOGY. October 1937.

P. T. Young : A study upon the Recall of Pleasant and Unpleasant Words.

REVUE D'HISTOIRE DES RELIGIONS. Mars — Juin et Juillet — Août 1937.

Roger Caillois : Les démons de Midi.

REVUE THOMISTE. Novembre — Décembre 1937.

Marcel Decorte : Ontologie de la poésie.